الثُّلَاثِي الأَعْظَم

الشيخ عبد الواحد يحيى



المحتويات

مقدمة

لاشك أن موضوع هذه الدراسة سوف يتضح من عنوانها للذين يهتمون برمزية تراث الشرق الأقصى نظرا للدور المهم التى قام به هذا الثلاثى فى مصطلحات 'السماء والأرض والإنسان تيين تى جين '، ويشار إليه عادة باسم 'الثلاثى' حتى لو كان معناه وشيوعه غير تام الفهم على الدوام، وهو ما سوف نعكف هنا على تفسيره فى سياق تناظره مع صور تراثية أخرى. وقد خصصنا بابا كاملا من كتاب آخر لهذا الموضوع[1]، ولكنه يستحق المعالجة بإسهاب. ويقال كذلك إنه كانت فى الصين 'جمعية سرية' أو على الأقل ما يسمى كذلك بعد أن أضفى عليها الغرب اسم 'الثالوث'، ولكن بحث هذه المنظمة أمر ينأى عن غرضنا، إلا أنها تستحق الذكر باختصار من بداية الدراسة حتى نتجنب العودة إليها مكررا فى سياق أطروحتنا[2].

[1] راجع 'رمزية الصليب' باب 28.

[2] وقد كتب B. Favre فى كتابه Les Societes secret en Chine تفاصيلا عن هذه المنظمة وشعائرها ورموزها خاصة رمزيتها العددية، وقد كتب هذا الكتاب من منظور دنيوى إلا أن الكاتب قد أدرك أمورا بعينها عادة ما تجاهلها دارسو علوم الصين حتى إن لم يفلح فى الإجابة على الأسئلة التى أثارها، ولكنه يستحق الشكر على ذكرها بوضوح تام. راجع أيضا Matgioi, La Voie rationelle, ch. 7

ويمكن ترجمة الاسم الحقيقى لهذه المنظمة 'جمعية السماء والأرض تيين تى هوى ' شرط التحفظ على تسميتها 'الجمعية' لأسباب طرحناها سلفا فى موضع آخر[3]، فرغم أنها برانية نسبيا إلا أن سماتها قد أتت من مفهوم هذه الكلمة فى العالم الغربى الحديث، وسوف نلحظ ظهور الاصطلاحين الأولين فحسب فى هذه التسمية، إذ تحتل 'الجمعية هوى' هنا بمعناها الجمعى والفردى محل الاصطلاح الثالث، وهو ما سوف تفسره الملحوظة التالية[4]، فقد قيل إن هذه المنظمة قد عُرِفَت بأسماء أخرى أيضا جاء فى بعضها ذكر الثلاثية بكاملها[5] صراحة، إلا أن ذلك غير دقيق، فتلك التسميات تنطبق على فروع أو على 'انبثاقات' مؤقتة لهذه المنظمة، وتظهر فى أوقات بعينها فى التاريخ ثم لا تلبث أن تختفى بمجرد تحقق الدور الذى أسند إليها[6].

وقد تناولنا سلفا فى موضع آخر طبيعة المنظمات من هذا النوع[7]، ولابد أن تعتبر فى نهاية المطاف تخريجا من البنية الطاوية التى تصنعها وتوجهها بشكل خفى للتعامل مع أمور ظاهرة بموجب 'اللافعل وو واى' الذى يجعل من المنظمة 'محركا لا يتحرك' فى المركز الذى يحكم حركة كل شىء دون أن يشارك فيها، ومعظم دارسو علوم الصين يجهلون ذلك حيث إن منظور دراستهم لن يجعلهم يعرفون شيئا عن أن كل ما كان ينتمى إلى طريقة

---

3 راجع .Perspective on Initiation, chap. 12

4 ولابد من مراعاة أن كلمة جين تعنى 'الإنسان' و'الإنسانية'، كما أنها تعنى من منظور النظام الاجتماعى مفهوم 'تضافر الجنس'، وهو أحد الغايات العرضية للمنظمة المقصودة.

5 وذلك على شاكلة 'الأنهار الثلاثة سان هوى' و'النقاط الثلاث سان تيين'، وقد كان استخدام المصطلح الأخير أحد العوامل التى حدت بالبعض للبحث عن علاقتها بمفهوم 'الثالوث' فى جماعات التربية الروحية مثل الماسونية و كومبانيوناج.

6 ولابد لمن يبغى الرجوع إلى كتاب B, Favre من الانتباه إلى الاختلاف الرئيسى الذى أُهْمِلَ تماما حتى إن الكاتب يعتبر كل هذه الأسماء متساوية ببساطة، والحق إن معظم ما ورد عنده فى موضوع 'الثالوث' يتعلق بأحد انبثاقاته فحسب وهى هونج هويى وليست على وجه التأكيد تيين تى هويى، والتى تأسست فى نهاية القرن السابع عشر أو بداية الثامن عشر فحسب، أى فى تاريخ متأخر.

7 راجع .Perspectives on Initiation, Ch. 12 & 46

جوانية أو طريقة تربية روحية يرجع بالضرورة إلى الطاوية، ولكن ما يثير العجب أن اللذين اكتشفوا نفوذا طاويا فى تلك 'الجمعيات السرية' قد عجزوا عن الاستطراد، ولم يستنبطوا أية نتائج مهمة من اكتشافهم، كما يلحظون فى الآن ذاته حضور عناصر أخرى من البوذية على الأخص، وعندئذ تقفز إلى أذهانهم فكرة التوفيق بين الأديان *syncretism*، ولا يعلمون أن هذه الكلمة نقيضة تامة للفكرة التى يعالجونها، والتى تستقى من العقلية التركيبية للشعب الصينى كما تنبع من التربية الروحية التى انبنت عليها تلك المنظمات، وحتى ذلك الافتراض لا يكفى حيث إن صورها بعيدة بعض الشىء عن المركز الحقيقى[8]. ولا نعنى بذلك أن كافة أعضاء هذه المراكز البرانية نسبيا على وعى تام بالوحدة الأصولية للأديان جميعا، إلا أن اللذين يلهمونهم ويوجهونهم لابد واعون بها بصفتهم 'إنسان حق *true man* تشين جين '، وهذا ما يسمح لهم إذا واتت الظروف بتقديم أفكار تنتمى إلى أديان أخرى[9].

ولابد أن نتريث برهة عند استخدام عناصر من الأصول البوذية، لا لأنها متعددة بلا مراء نتيجة الانتشار الواسع للبوذية فى الصين وفى شرق آسيا بأكمله، بل لأن هناك أسبابا أعمق تجعلها مهمة على وجه الخصوص، ولولاها لم يكن لهذا الانتشار أن يتحقق، ويسهل التعرف على أمثلة عدة لها لا تنطوى إلا على قيمة ثانوية، ولا يبقى لها إلا العدد فحسب. والذى يجذب انتباه الناظر ويحوله عن الأمور الجوهرية[10]، وهناك رمز بالغ الوضوح يحمل فى ثناياه أكثر من مجرد تفاصيله، ألا وهو رمز زهرة 'اللوتس البيضاء باى ليين' فى اسم كثير من منظومات الشرق الأقصى التى تقوم على مستوى 'جمعية

---

[8] راجع Perspectives on Initiation, ch. 6.

[9] ويتضمن ذلك أحيانا أديانا غريبة على الشرق الأقصى مثل المسيحية، وهو ما يرى فى الارتباط بينهما فى فكرة 'السلام الأعظم تاى بينج'، وهى أحد الانبثاقات الحديثة لفكرة 'بات لين هويى' وهى ما سنتاوله لاحقا.

[10] وقد طلعت فكرة 'توفيق الأديان' عن 'الجماعات السرية' فى الصين كحالة خاصة نتجت عن كون المشاهد برانى، وهو غربى حديث على الأخص.

السماء والأرض تيين تى هووى ،[11] كما أن هناك ’باى ليين تشاى‘ و’باى ليين تسونج‘، ويعنى اسم المنظمة المقصودة أمرين مختلفين، إلا أن هناك غموض متعمد فى اختيار المنظمات ذات الأصل الطاوى لهذا الاسم، كما أن هناك شعائرا بعينها فى البوذية أو ’الأساطير‘ التى يمثلها رهبان البوذية تقوم بدور مهم، وهو كيف يمكن أن تكون البوذية حجابا ’يغطى‘ على الطاوية، وتوفر على الطاوية عناء الظهور والتجلى وهو ما يتسق مع مذهب صفوة محدودة، وهكذا استطاعت الطاوية نشر البوذية فى الصين دون حاجة للرجوع إلى التماهى بين أصولهما، وهو فحسب ما يشغل أذهان بعض المستشرقين، وقد استطاعت الطاوية أن تقوم بذلك على وجه أفضل بموجب أن الجوانية والبرانية قد استقرتا فى صميم تراث شرق آسيا كشطرين بالغا الاختلاف لمذهب واحد كما بين الطاوية و الكونفوشية، فأصبح من السهل قيام مدارس بينهما لمذاهب وسيطة، أضف إلى ذلك أن البوذية الصينية قد تأثرت بالطاوية كما يتضح من تبنى بعض المدارس لمذهبها، ونذكر على الأخص مدرسة تشان[12] التى تبنت طرقا طاوية، وكذلك فى استيعاب رموز بعينها ذات صبغة طاوية جوهرية على شاكلة كوان يـيـن على سبيل المثال، ومن نافلة القول إنها مؤهلة للقيام بدورها كما أشرنا سلفا.

وهناك عناصر أخرى لن يملك أىٌّ من نشطاء نظرية ’الاستعارات‘ أن يفسر حضورها كتوفيق بين الأديان، وقد ظلت ظواهر لا تفسير لها نظرا لعجز منظور التربية الروحية عند من انكبوا على دراسة ’الجماعات السرية‘ فى الصين، ونحن نتحدث عمَّن يأتون بتشابهات مدهشة بين هذه المنظمات وبين أخرى من المقام ذاته فى صور أخرى من التراث، فقد ذهب البعض إلى افتراض أصل مشترك للثلاثية الصينية والماسونية الغربية دون سند، وهو مما لم

---

[11] ولو قلنا ’الآخر‘ فذلك لأنهما اثنين فحسب، ولا تربو كل الارتباطات عن كونها ناتجة عن أحدهما أو الآخر.

[12] والكتابة الصينية للكلمة السنسكريتية ’دهيانا‘ تفيد معنى التأمل، وهى مدرسة تعرف عموما باسم ’زين‘، وهى الكلمة اليابانية التى تعنى ’تشان‘ فى الصينية.

يعد يثير دهشة، ولا حاجة بنا لرفض الفكرة مطلقا شرط أن تُفهم على أساس مختلف عما يدَّعون، أى لابد أن تُرجَعَ لا إلى أصل بعيد بل إلى واقع التماهى بين المبادئ التى تحكم التربية الروحية سواء أكانت فى الشرق أم فى الغرب، وحتى نكتشف التفسير الحقيقى للتشابه لابد من العودة إلى ما قبل التاريخ، أى إلى التراث الأولانى ذاته[13]. أما عن تشابهات بعينها تبدو كما لو كانت محمولة على نقاط أشد خصوصية فسوف نقول إن أمورا مثل استخدام الرمزية العددية أو الرمزية المعمارية لا تقتصر على طريق أو آخر بل تشيع بين كافة طرق التربية الروحية، فقد قامت فى كل أين باختلافات طفيفة نشأت عن اختلاف التلاؤم، إذ إنها تنتمى إلى علوم أو فنون تتسم 'بالقدسية' فى كل الأديان، وتنتمى بالتالى إلى نطاق التربية الروحية عموما، وحينما نتحدث عن الشرق الأقصى فإنها تنتمى لنطاق الطاوية حتى لو كانت البوذية أو غيرها قناعا فإنها تنتمى إلى الجوهرى حقا.

وحين نتحدث هنا عن الطاوية ونقول إن شيئا أو آخر ينتمى إليها، وهو أمر يصدق على معظم الاعتبارات التى سوف نتناولها فى الدراسة الحالية، فيجب أن يؤخذ الحديث بمرجعية تراث الشرق الأقصى فى حاله الراهن، فقد تنحو العقول التى تتجه إلى النظر فى كل شىء من حيث تاريخه إلى استنتاج إنها أفكار سبقت كل ما كان معروفا على الدوام بأنه الطاوية بالمعنى المنضبط، فى حين أنه بعيد كل البعد عما كان معروفا عن الحضارة الصينية منذ العصور الغابرة التى يمكن الرجوع إليها، أى منذ زمن فو هسى، ذلك أن الطاوية لم 'تستحدث' أمرا يخرج عن النطاق الجوانى بأكثر مما كان للكونفوشية أن تخرج عن النطاق البرانى والاجتماعى، فكل من المنظومتين مجرد 'إعادة

---

[13] والحق إن التربية الروحية بما هى تصبح لازمة فى حقب بعينها من دورات الإنسانية على الأرض من جرَّاء الانحطاط الروحى الذى فشا بين عموم الناس، ولكنها اشتملت فى بدايتها على كل ما كان علويا فى التراث القديم، مثلما تتشاكل دورات محدودة فى الزمن والمكان، فالطاوية تتكون منذ بدايتها من الشطر العلوى للتراث الوحيد الذى ظهر فى الشرق الأقصى قبل أن ينقسم إلى جوانية وبرانية.

تلاؤم' فرضته ضرورة الأحوال، والتى استعصت الصور الأصلية بموجبها على الأفهام[14]، وقد انطوى شطر من التراث الأصلى فى الطاوية وانطوى شطره الآخر فى الكونفوشية، وقد ظلت الأمور تسير على هذا المنوال منذ ذلك الحين وحتى زمننا الراهن، وعزو بعض المفاهيم إلى الطاوية وبعضها الآخر للكونفوشية لا يعنى ما يضاهى مفاهيم الغربيين عن 'النظم'، وليست أكثر ولا أقل أصوليا من قول إنها تنتمى إلى الشطر الجوانى أو البرانى من تراث الشرق الأقصى فحسب.

وسوف نتحدث لاحقا عن 'جماعة السماء والأرض' عدا فيما لزم التنويه عن نقطة خاصة أو أخرى، فليس ذلك ما نطرح ولكنه ما سوف نقول فى سياق الدراسة الحالية، وسوف يكون عموميا فى منظوره، وسوف يوضح ضمنيا المبادئ التى قامت عليها هذه الجماعة من واقع تسميتها، وبالتالى سوف نفهم رغم برانيتها الصريحة أن لها غرضا فى التربية الروحية الحقيقية التى تتيح لكل أعضائها مشاركة حتى لو كانت افتراضية فى التراث الطاوى. والحق إن الدور المنوط بالإنسان حتى يحتل الموضع الثالث من الثلاثية هو دور 'الإنسان الحق تشين جين'، والدور الآخر هو دور 'الإنسان المتعالى تشون جين'، ويشيران إلى غاياتهما فى 'الأسرار الصغرى' و'الأسرار الكبرى' على التوالى، وهما عماد غاية كل تربية روحية. ولا ريب أن هذه الجماعات لا تخو إلى تحقيق هذه الغاية بذاتها، ولكنها تعين على إعداد 'المؤهلين' لهذا التحقق مهما كانت الهوة شاسعة، فهى تشكل 'قاعة الدخول' التى تتيح لهم المشاركة فى البنية الطاوية، والتى تضاهى تماما مراتب التحقق الروحى ذاته.

---

[14] ومن المعلوم أن تكوين هذين الفرعين فى تراث الشرق الأقصى يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد، وهو الزمن الذى عاش فيه لاو تسو و كونفوشيوس.

1

الثلاثية والثالوث

قبل أن نستطرد فى دراسة ثلاثية الشرق الأقصى يحسن التحسب لسوء الفهم والمقارنات الزائفة التى تجتاح الغرب، والتى نشأت من جراء الرغبة فى رؤية كل ثلاثية تراثية أيا كانت بمعنى الثالوث المسيحى. وإذا كان ذلك خطأ اللاهوتيون فيمكن انتحال عذر لهم فى محاولة إرجاع كل الأمور إلى منظورهم الخاص، إلا أن الغرابة تكمن فى أن اللذين يقعون فى هذا الخطأ غرباء عن الأديان جميعا بما فيها المسيحية، ولكنهم قد تعودوا عليها فى بيئتهم أكثر من غيرها من الأديان التراثية، ولا يعنى ذلك أنهم يفهمونها على نحو أفضل، إلا أنهم يجعلون منها مرجعا للمقارنة يحيلون عليه كل شىء آخر، ونجد من بين الأمثلة المتكررة التى تشهد على ذلك الفهم الخاطئ ما جرى ترجمته هذه الأيام عن المفهوم الهندوسى تريمورتى بمصطلح 'الثالوث *Trinity*'، ولو كان علينا اجتناب سوء الفهم فلابد من قصر اصطلاح 'الثالوث' على المفهوم المسيحى وما يُقصَدُ به من معانى، والحق إن الاصطلاحين يتعلقا بثلاثة أوجه ربانية، وحيث إن هذه الأوجه تختلف عن بعضها البعض فى كل من المرحلتين فيستحيل أن تتناظر مصطلحاتُ ثلاثية مع أخرى[15].

والشرط الأول لفهم ثلاثيتين تنتمى كل منهما إلى تراث مختلف هو إمكان قيام تشاكل مشروع بين كل مصطلح ونظيره، أى إن النظيرين لابد

---

[15] ونتناظر إحدى الثلاثيات فى التراث الهندوسى مع الثالوث المسيحى رغم أن وجهة النظر سوف تختلف بالطبع، وهو ثلاثية 'الوجود والذكاء والرضوان سات تشيت أناندا'. راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' باب 14.

وأن يتساويا أو يتشابها فيما بينهما، ثم إن هذا الشرط ليس كافيا بذاته حتى ينطوى على تماهٍ بسيط بين الثلاثيتين، فمن المحتمل أن يتحقق تناظر بين حدود ثلاثيتين من النوع نفسه ولكنهما على مرتبتين مختلفتين مثل مقام المبدأ ومقام التجلى، أو حتى فى كليهما معا، ويجوز بالطبع أن يحدث ذلك فى ثلاثية من منظور تراثها الذى نشأت منه، ولكن يسهل فى هذه الحالة اتخاذ الاحتياط اللازم لرد التماهى الزائف، ومن نافلة القول إن الثلاثيتين المقصودتين ليستا مجرد نسختين، أما فى حالة تراثين مختلفين ففيها إغراء على تأسيس تساوٍ بمجرد أن تسمح الظواهر بذلك، وهو ما قد لا يكون صحيحا من حيث المبدأ، وأيا كان الأمر فلن يكون الخطأ فى جسامة حالة تماهٍ مغلوط بين ثلاثيتين، أى مجموعتين من ثلاثة حدود تختلف فيهما علاقاتها تماما بين بعضها البعض، وحتى نعرف ما بين أيدينا فلا مناص من أن نحدد أولا نوع الثلاثية فى كل حالة حتى بدون أن نسأل عن مقام الحقيقة التى تنتمى إليها، فإذا كانت الثلاثيتين من النوع نفسه فسوف يكون بينهما تناظر، وإذا كان هناك إلى جانب ذلك انتمائهما إلى المقام ذاته، أو بالحرى المستوى ذاته، فقد يكون بينهما تماهيا شرط أن تنبثقا عن وجهة نظر واحدة، أو تتساويا على أقل تقدير لو نبعا من منظورين مختلفين بعض الشيء. وقد أدَّى الفشل فى ترسيم التمايز بين الثلاثيات المختلفة إلى مقارنات خيالية دون أدنى اعتماد على الواقع، وهى لعبة الغيبيين *occultists* اللذين يجدون فيها مسرة بحيث يكفى الوقوع على أية مجموعة من ثلاثة حدود لكى ينكبوا عليها فى محاولة لحشرها كتناظر مع كافة الثلاثيات الأخرى، والتى لا يجمعها إلا تثليث حدودها فحسب، وتغص أعمالهم بالجداول التى يبلغ بعضها حد الأعجوبة فى التخليط والاضطراب[16].

[16] وينطبق ما ذكرنا عن الثلاثيات على تلك التى تحتوى على غير ثلاثة، كما أنها غالبا قد ارتبطت بشكل تعسفى بفضل تساوى عدد الحدود التى تشتمل عليها ودون أدنى اعتبار لطبيعة المصطلحات التى يعتبرون فيها، حتى إن Malfatti of Montereggio قد جمع فى كتابه Mathesis أسماء عشرة مبادئ غريبة تماما عن بعضها البعض فى التراث الهندوسى، وقد توهم أنه قد وجد ما يساوى سفيروث فى تراث القبالة العبرية.

وسوف نرى على وجه أكمل فيما يلى أن ثلاثى الشرق الأقصى ينتمى إلى الثلاثيات التى تتشكل بين حدين متكاملين، ويضاف الحد الثالث كنتيجة لاتحادهما، أو لو أحببت فإنه نتيجة للفعل والانفعال المتبادل بينهما، أو لو استعرنا من النطاق الإنسانى ثلاثة حدود مثل الأب والأم والابن لنجمعهم فى ثلاثية[17] فإن من المستحيل أن تناظر هذه الحدود حدود الثالوث المسيحى، حيث لا نجد فيها تكاملا ولا تماثلا بأية درجة بين الحدين الأولين، فى حين يستقى الثانى من الأول فحسب، أما الحد الثالث فينبثق عن كلا الحدين الأولين، ورغم أنه منبثق عن سابقيه فإن تتابعه ليس بما يشبه التوالد أو القرابة أيا كان ما يشاء المرء أن يُعَرِّفه به، وهو أمر لا حاجة لنا فى تفصيله هنا، وما يؤدى إلى بعض الغموض هو أن الحدين الأولين هما الأب والابن، ولكن الابن يأتى فى المرتبة الثانية وليس الثالثة، ثم إن الحد الثالث لا يمكن أن يكون بمثابة الأم حتى لو كان ذلك بموجب أنها تبعت الابن ولم تسبقه وإن لم يكن هناك أسباب أخرى، والواقع أن فى المسيحية مذاهب غير أرثوذكسية بدرجة أو أخرى قد ادعت أن الروح القدس أنثى، وانبنى على ذلك عندهم عزو صفات إليها تُشَبِّهُهَا بالأم، ولكن الأرجح أنهم قد أخطأوا فى فهم الثالوث على أنه ثلاثية من الصنف الذى عرضنا له لتونا، وهو ما يعنى أن الأخطاء من هذا النوع ليست حكرا على المحدثين، وتهمنا هذه الملحوظة حيث إنها لا تكمن فى فكرة الثالوث المسيحى بل فى ثلاثية تنتمى إلى تراث الشرق الأقصى[18].

والحق إن الدور الذى قامت به الروح القدس فى إنجاب المسيح عليه السلام نظير لدور بوروشا فى الهندوسية و'السماء' فى تراث الشرق الأقصى، إضافة إلى مفهوم العمل 'بلا فعل *actionless action*'، كما أن العذراء عليها

[17] وتنطبق الثلاثية المصرية القديمة ل أوزيريس و إيزيس و حوريس على هذه الطبقة من الثلاثيات.

[18] ونقول بهذه المناسبة إن المعتقد السائد بأن التراث المسيحى لا يرى أية ثلاثيات غير الثالوث معتقد خاطئ، فيمكن أن يوجد غيرها من قبيل المثال الذى نطرحه هنا.

السلام صورة صادقة لمفهوم براكريتى الهندوسى الذى يسميه تراث الصين ’الأرض تى‘[19]، أما المسيح عليه السلام ذاته فيتماهى مع ’الإنسان الكامل‘ بشكل أوضح[20]، ولو أراد المرء أن يجد تناظرا فى ذلك لتعين القول بالمصطلح اللاهوتى إن الثالوث لا يتعلق بإنجاب ’الكلمة‘ من حيث باطنها *ad intra* بل من حيث ظاهرها *ad extra*. أى إنها تنجب فى العالم المتجلى ’نبيا أفاتارا‘[21]. وهذا أمر يسهل فهمه بدءًا من فكرتى بوروشا و براكريتى، فلا مناص من وجود الثالوث فى جانب التجلى، وحديه الأولين هما القطبين[22]، ويجوز القول إنه يملأ عالم التجلى بأكمله، وسوف نرى فيما يلى كيف يتبدى ’الإنسان الكامل‘ كجُمَّاعٍ حق ’لعشرة آلاف شىء‘ التى تعنى ’كل شىء‘ فى التجلى الكلى.

---

[19] ويثبت ذلك فى رمزية ’العذراء السوداء‘ حيث يرمز اللون الأسود إلى لاتمايز ’المادة الأولى material prima‘.

[20] ولابد من التنويه هنا إلى أننا لا نقصد بأى شكل كان أن نلاحى ’تاريخية‘ حقائق بعينها، بل إننا على العكس نعتبر الحقائق التاريخية ذاتها رموزا لحقائق من مقام أسمى، ولا تهمنا فى هذا السياق إلا فى هذا النطاق فحسب.

[21] وأم أفاتارا هى مايا التى تعنى براكريتى، ولكننا لن نسهب فيما يعتقد البعض بوجود علاقة بين مايا و ماريا، ونذكرها فحسب على سبيل التعجب. راجع ’صور تراثية ودورات كونية‘ جزء 4، باب 2.

[22] راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘ باب 4.

2

ضروب من الثلاثيات

ويحدد ما عرضنا له معنى الثالوث كما يحدد فى الآن ذاته الحاجة إلى إرساء تمايز واضح بين الثلاثيات التى تنتمى إلى نوعيات مختلفة، والحق إن هناك نوعيات شتى، فكل ثلاثة حدود يمكن أن تجتمع على علاقة مختلفة تماما، إلا أننا سوف نقتصر على نمطين رئيسيين، وليس ذلك بموجب عموميتهما فحسب بل كذلك لأنهما مرتبطان مباشرة بموضوع دراستنا، ثم إن الملحوظات التى سنلقيها فى هذه السياق ستعمل على دحض الأخطاء الفاضحة لمن يدعون وجود ثنوية فى تراث الشرق الأقصى، ويتشكل أول هذين النمطين من ثلاثية حدها الأول مبدأ بشكل نسبى على الأقل وينبثق عنه حدان نقيضان، أو هما بالحرى متكاملان، فحتى لو كان يبدو بينهما تناقض مشروع فى مستوى أو نطاق بعينه فإن التكامل ينتمى إلى منظور أعمق، وسوف يكون بالتالى متسقا مع طبيعة الثلاثى المقصود، ويمكن أن نمثل لهذه العلاقة شكليا بمثلث قمته إلى أعلى كما فى شكل1.

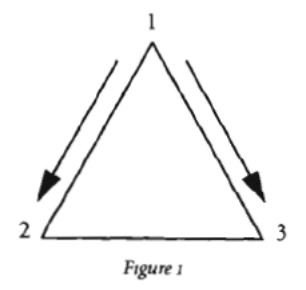


Figure 1

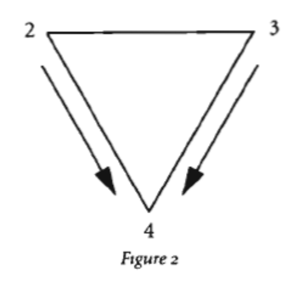


Figure 2

ويتشكل النمط الآخر من الثلاثيات من حدين متكاملين ينتج عنهما حد ثالث، وينتمى إليه 'ثلاثى الشرق الأقصى'، ويمكن تمثيل هذا النمط

بمثلث مقلوب كما فى شكل 2 [23]، ولو ضاهينا هذين المثلثين فسوف يتضح أن الثانى انعكاس للأول، وهو ما يبرهن على تشاكل الثلاثيين بالمعنى المنضبط، أى إن أحدهما لابد أن ينطبق عكسيا على الآخر، فلو بدأنا باعتبار الحدين المتكاملين اللذين يتماثلا بالضرورة فسوف نرى أن النمط الأول يكتمل فيه الحدين بمبدأهما المشترك، أما فى النمط الثانى فيكتمل بنتائجهما، وبحيث تتناظر المتكاملتين بعد المبدأ وقبله على التوالى، إذ تنتمى كل منهما إلى مقام مختلف ينفصل عنهما بطبيعة الحال[24]، ويثبت فى الحالين أن الحد الثالث هو ما يضفى على الثلاثية كل معناها.

وما يجب فهمه مما تقدم قبل أن نستطرد هو أنه لا سبيل إلى وجود 'ثنوية' فى أى مذهب ما لم يوضع حدين متناقضين فى البداية بشكل مطلق لا يختزل، ودون أى اشتقاق من مبدأ مشترك يسمو عليهما، وهو أمر يؤدى إلى استبعاد كل اعتبارات الثلاثى من النمط الأول، وهكذا لن يبق إلا النمط الثانى فى مذاهب على شاكلته تتعلق بنطاق التجليات فحسب، ويمكن على الفور إدراك أن 'الثنوية' هى ذاتها 'الطبيعية'، لكن واقع التسليم بوجود ثنوية ووضعها فى موضع لا يخصها بما هى لن يمكن أن يُعتبر 'ثنوية' طالما كان حديها نابعان من مقام أعلى من مقامات الحقيقة، وهذا هو الحال فى أول الثنويات جميعا، ألا وهى ثنوية 'الجوهرين الفاعل والقابل'، وينبثقا عن استقطاب الوجود الكلى أو الواحدية المبدئية وتفاعلهما الذى يتمخض عنه الوجود. ويسمى الحدين الأولين لهذه الثنوية بوروشا و براكريتى فى الهندوسية و'السماء تيين' و'الأرض تى' فى تراث الشرق الأقصى، ولكن لا تغيب عنهما المبادئ العليا التى انبثقا عنها شأن الأديان التراثية عموما، وقد

---

[23] وسوف يتبين لاحقا سبب تسميتنا للمثلث الأول 1-2-3 والمثلث الثانى 2-3-4.

[24] كما يتضح ذلك أيضا فى اتجاه الأسهم فى الشكلين، إذ تتجه فى الأول من القمة إلى القاعدة وتتجه فى الثانى من القاعدة إلى القمة، ويمكن تلخيصهما فى أن العدد 3 ينقسم إلى 1+2 فى الأول وإلى 2+1 فى الثانى، ونتبين هنا إنه لو كان الشكلين متساويان كميا فليسا كذلك على وجه التأكيد من المنظور الكيفى.

فصَّلنا التراث الهندوسى فى مواضع أخرى، ويرى تراث الشرق الأقصى بدوره المبدأ المشترك فى ’السماء والأرض‘[25]، كما أن ما تسميه ’الحد الأعظم تاى تشى‘ يعنى الوجود الكلى الذى نتوحدا فيه بلا ’انقسام‘ ولا ’تمييز‘[26] فيما قبل التمايزات جميعا[27]، وهو الوجود الصرف الذى يتماهى بما هو مع ’الوحدة العظمى تاى إى‘[28]، ثم إن ’الوجود الكلى تاى تشى‘ أو ’الواحدية العظمى‘ يفترض وجود مبدأ آخر هو وو تشى، أى اللاوجود أو الصفر الميتافيزيقى[29]، لكن ذلك لا يمكنه الارتباط بعلاقة مع أى شىء ولن يكون حدا أول فى أية ثلاثية، فالعلاقة من هذا النوع تستحيل إلا لو بدأت بإثبات الوجود أو الواحدية[30]، وهكذا نجد بين أيدينا ثلاثيا من النمط الأول يتكون من ’تاى تشى‘ و ’تيين‘ و’تى‘، وثلاثيا آخر يتكون من ’تيين‘ و’تى‘ و’جين‘، وهو ما يسمى ’الثلاثى الأعظم‘ عادة، وإذ كان الأمر كذلك فليس من المفهوم كيف استنبط البعض وجود صبغة ’ثنوية‘ فى تراث الشرق الأقصى.

[25] وقل مثل ذلك عن كل الثنويات الخاصة التى دائما ما تكون تعينات منهما حتى إنها تستقى فى النهاية من المبدأ ذاته بشكل مباشر أم غير مباشر.

[26] ولابد من التمييز بين ’اللاتمايز مطلقا non distinction‘ واللاتمايز المحتمل الذى ينتمى إلى الجوهر القابل أو المادة الأولى فحسب.

[27] ويجب توضيح إنها ليست برانية زمنية أو تتابعا فى أى صيغة من صيغ الدوام.

[28] ويعنى المقطع تشى ’قمة بناء‘، ويقال إن تاى إى تسكن رمزيا فى النجم القطبى، وهو ’قمة‘ السماء المنظورة، ومعنى ذلك إنه ممثل للكون بأجمعه.

[29] وتناظر وو تشى فى التراث الهندوسى براهما الأسمى أو بارابراهما، وتناظر تاى تشى إيشفارا أو براهما غير الأسمى.

[30] ويبقى الطاو فوق كافة المبادئ، وهو بأوسع معانيه كلية ينطوى على اللاوجود والوجود الكلى، ولكن ذلك لا يجعله مختلفا عن اللاوجود من حيث إنه المبدأ الأول ذاته لكافة التجليات، وقد استقطِبَ إلى جوهر فاعل و جوهر قابل، أو إلى السماء والأرض حتى ينتج هذا التجلى.

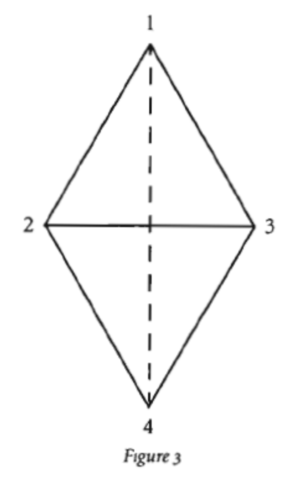


Figure 3

وتقودنا الاعتبارات السابقة عن الثلاثيين اللذين يتشاركا فى المبدئينالمتكاملين إلى ملحوظات مهمة، فلهما قاعدة مشتركة، ولو رسمناهما معا بقاعدة واحدة فسوف نجد أولا أن الثلاثيين يكونان رباعيا حيث إن هناك حدين مكررين، وثانيا أن الحد الأخير من الرباعية يتنزل على المحور الرأسى من الحد الأول ويتماثل معه بالنسبة إلى القاعدة، ويظهر كانعكاس له على القاعدة ذاتها، وهى المستوى الوسيط، وموضعه الحدين المتكاملين اللذين ينبثقا عن الحد الأول، ومن ثم ينتج الحد الرابع كما فى شكل 3 [31]. وهذا من السهولة بمكان، فالمتكاملين ينطويا من حيث المبدأ فى الحد الأول، حتى إن طبيعتهما التى قد تبدو متناقضة تنتج عن التفاضل فى طبيعة هذا الحد، ومن ناحية أخرى فإن الحد الأخير الذى نتج عن المتكاملين يشارك فيهما على حد سواء، وهو ما يربو إلى قول إنه يجمع بين طبيعتيهما فى ذاته فيصبح فى مستواه صورة من الحد الأول، وتؤدى بنا هذه الاعتبارات إلى ضرورة توضيح العلاقة التى تجمع بين الحدين المختلفين.

وقد رأينا كيف أن الحدين المستقطبين من الرباعى هما فى الآن ذاته

[31] ويتميز الشكل الناتج بخصائص هندسية نذكرها عرضا، فالمثلثان المتكافئان معكوسان على قاعدتهما المشتركة بمحيطين متساويين، يمر كل منهما فى مركز الآخر، والوتر الذى يصل بين نقطتا تلاقيهما هو القاعدة المشتركة ذاتها، والمنحنيان اللذان يصلا بين حدا الوتر يرسما المساحة المشتركة بين الدائرتين وتسمى 'اللوزة mandorla أو vesica piscis' وهو شكل معروف فى الرمزية المعمارية وصناعة الأختام فى العصر الوسيط، والعدد الحاصل عن جمع محيطهما فى الماسونية القديمة هو 360×2=720، وهو طول 'cable-two'، وليس لهذا الاصطلاح ترجمة فى الفرنسية ولا فى العربية، ثم إن له معنى مزدوجا يوحى بمصطلح الفعل العربى 'قَابَلَتُ' بمعنى العهد فى التربية الروحية، وهو إذن بمثابة 'رابط' بالمعنى الكامل للكلمة.

الحد الأول من الثلاثى الأول والحد الأخير من الثلاثى الثانى، وكلاهما وسيط بطبيعته بين الحدين الآخرين بموجب علاقتين عكسيتين، فهما يصالحا بين عناصر التكامل رغم الأسباب العكسية، إلا أن أحدهما يحقق ذلك من حيث المبدأ فى حين يحققها الآخر من حيث النتيجة، وحتى نستوضح تلك السمة الوسيطة يمكن تصوير الحدين خطيا[32]، ففى الحالة الأولى يحتل الحد الأول وسط الخط الذى يصل بين الحدين الآخرين، ومن ثم ينشئ علاقة متزامنة بموجب الحركة المركزية فى الاتجاهين، والتى يتشكل منها استقطابا كما فى شكل 4، وفى الحالة الثانية فإن الحدين المتكاملين يشكلا بحركة زهرية تنبثق عن كليهما معا بحيث تنتجا الحد الرابع، وهو يحتل بدوره الموضع المركزى بالنسبة إلى الحدين المتكاملين، وهذه الحالة جديرة بالاعتبار فيما يأتى.

ولابد أن نضيف إلى ذلك أيضا أن المتكامين العكسيين اللذين يتكاملا بأكثر مما يتعاكسا يمكن أن يكونا متعاكسان أفقيا بين اليمين واليسار أو متعاكسان رأسيا بين الأعلى والأدنى، وقد نوهنا عن ذلك فى موضع آخر[33]، فالتعاكس الأفقى يقوم بين الحدين اللذين يقعا على المستوى ذاته من الحقيقة، بحيث ينتج عنهما تماثلا تاما، أما التعاكس الرأسى فيعنى على

النقيض ترتيب مقاما الحدين، ورغم تماثلهما فإن أحدهما أعلى والآخر أدنى، ويحسن تذكر أننا لا نملك وضع الحد الأول كما فى الحالة الأخيرة بين متكاملين على الخط الذى يصل بينهما، ولكن ذلك يمكن فى حالة حد ثالث لثلاثى من النمط الأول، فلا يمكن أن يوضع المبدأ على مقام أدنى من مقام الحدين المتكاملين اللذين يستقيا منه، ولكنه يوضع بالضرورة أعلى منهما، ذلك فى حين يكون الناتج وسيطا حقا فى هذه الحالة أيضا، والحالة الأخيرة مشاكلة لثلاثى الشرق الأقصى وهو ما يمكن أن يمثَّلَ له بخط رأسى كما فى

[32] ويعتبر هذا الشكل ناتجا عن انعكاس كل من المثلثين على مستوى السطح العمودى عليهما ويمر فى قاعدتهما.

[33] راجع ’هيمنة الكم وعلامات الزمان‘ باب 30.

شكل 10،[34] والحق إن الجوهر الفاعل والجوهر القابل هما القطب الأعلى والقطب الأدنى للتجليات، ويجوز القول إن أعلاهما أسمى من الوجود الكلى وأدناهما أسفل منه، أضف إلى ذلك أنه حين نسميهما ’السماء والأرض‘ فذلك تعبير دقيق من واقع المظاهر التى ترمز إليها[35].

وهكذا تقع كافة التجليات بين هذين القطبين، وقل مثل ذلك عن ’الإنسان‘ الذى ليس مجرد شطر من التجلى بل هو مركزه رمزيا، ولذا كان موضعه بين السماء والأرض ولابد من اعتباره ناتجا عن سلطانهما المتبادَل، وتجعله طبيعته المزدوجة التى اكتسبها من كليهما ’وسيطا‘ يوحدهما معا، و’جسرا‘ يصل بين أحدهما والآخر على سبيل التعبير برمزية سوف نرجع إليها فيما بعد، ويمكن التعبير عن وجهتا النظر هاتين بإجراء تعديل بسيط على ترتيب حدود الثلاثى، فلو عبرنا عنها بتتابع ’السماء والأرض والإنسان‘ فسوف يبدو الإنسان ابنا للسماء والأرض، ولو عبرنا عنها بتتابع ’السماء والإنسان والأرض‘ فسوف يبدو وسيطا بين السماء والأرض.

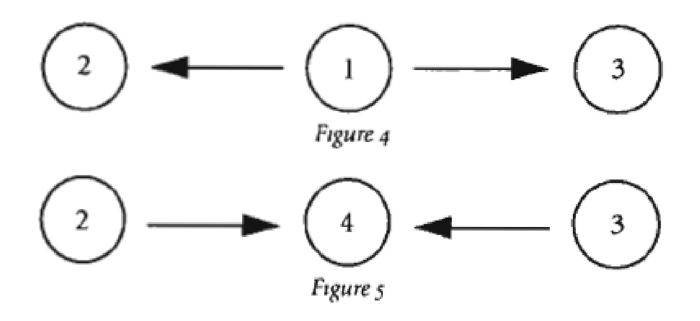


Figure 4

Figure 5

[34] ونمثل للحد الأعلى من هذا الشكل وهو ’السماء‘ بدائرة والحد الأدنى بمربع هو ’الأرض‘، وهو ما يتفق مع رمزية الشرق الأقصى، أما الحد الأوسط وهو ’الإنسان‘ فنرمز له بصليب كما نوهنا سلفا ليشاكل ’الإنسان الكامل‘. راجع ’رمزية الصليب‘.

[35] ولذا كانت ’قمة السماء تيين تشى‘ كما أشرنا هى قمة الكون بأكمله.

السماء والأرض

'إن السماء تدثر والأرض تحمل'، هكذا يعرِّف المثل التراثى السائر فى الشرق الأقصى دور هذين المبدئين المتكاملين بدقة متناهية، ويمثل رمزيا مواضعهما بين أعلى وأسفل على التوالى نسبة إلى 'عشرة آلاف شيء'، أى التجلى الكلى بكامله[36]، ويشير كذلك إلى طبيعة 'اللافعل' فى أعمال السماء أو بوروشا[37] من ناحية، ومن ناحية أخرى بين قابلية الأرض أو براكريتى بصفتها 'دعامة'[38] تقيم التجليات[39]، كما أنها تصبح سطحا لمقاومة وتوقيف القوى السماوية أو السلطان المتنزل من أعلى، ثم إن ذلك كفيل بانطباقه على كافة مقامات الوجود، إذ يمكن رؤية جوهر فاعل وجوهر قابل بمعنى نسبى فى كل شيء، فهما المبدئين اللذين يناظرا الجوهر الفاعل والجوهر القابل فى مجمل حالات التجلى[40].

وتناظر السماء والأرض فى الوجود الكلى من منظور مبدأهما 'الكمال

---

[36] وقد أشرنا فى سياق آخر إلى اتخاذ عدد 'عشرة آلاف شيء' رمزا للامحدود، راجع 'Metaphisical Principles of Infinitesimal Calculus, Ch. 9.'. وعن مسألة 'السماء التى تدثر' فلنتذكر رمزية مماثلة فى الكلمة اليونانية 'أورانوس' التى تضاهى فارونا السنسكريتية المشتقة من جذر var بمعنى يغطى، وكذلك كلمة Caelum فى اللاتينية المشتقة من cailare بمعنى يخفى أو يغطى. راجع 'ملك العالم' باب 7.

[37] وأحيانا ما تسمى 'أعمال الروح القدس' التى تحدثنا عنها آنفا هى أمر تسميه اللغة اللاهوتية abumbratio أى تظليلا، وهى تعبر أصوليا عن الفكرة ذاتها.

[38] وتعبر كلمة ground فى الإنجليزية بأكثر ما تعبر نظيرتها الفرنسية terrain عن الفكرة ذاتها.

[39] راجع المعنى الاشتقاقى لكلمة 'قابل' التى تعنى حرفيا 'ما يقوم من تحت'.

[40] وسوف يعين ذلك على فهم ما سيأتى فى باب 14 عن دور 'التوسط' الذى يعزى واقعيا إلى 'الإنسان الحق' و'الإنسان المتعالى'، وسوف يبدو بدون هذه الملحوظة أنها تنطبق على الإنسان المتعالى فحسب.

الفاعل تشيين' و'الكمال القابل كون'، إلا أن كلاهما ليس كمالا مطلقا بموجب التمايز الحتمى بينهما الذى يعنى التحديد، وليسا من منظور التجلى إلا الجوهر الفاعل والجوهر القابل على الترتيب، وبذلك يقوما على مقام أدنى من الكلية بموجب أنهما يتعلقا بالتجلى فحسب[41]، ويؤخذ ترابط السماء والأرض فى الاعتبار كمبدءٍ فاعل ومبدءٍ قابل فى أية حالة كانت، أو بالرمزية الواردة هنا كمبدءٍ ذكورى ومبدءٍ أنثوى، وهما حقا نمط التكامل المثالى، فنه تستقى كافة الصفات التى تعتبر ثانوية نسبة إليه حتى نجتنب اضطرابا بعينه فى الصفات الذى قد يؤدى بدورة إلى الخطل، وهو أمر شائع فى تفسير الرمزية التراثية أيًا ما كانت علاقة التكامل بين مبدئين، وسوف نعود إلى ذلك فيما يلى عن الرموز العددية التى ارتبطت بالسماء والأرض.

ومن المعلوم أن التكامل الذى يكون حديه فاعلية وقابلية فإن الحد الفاعل يرمز إليه بخط رأسى ويرمز إلى الحد القابل بخط أفقى[42]، كما يشار إلى السماء والأرض أحيانا بهذه الرمزيه ذاتها، ولكن الخطين لن يتقاطعا فى هذه الحالة لتكوين صليب كما هو معتاد، فمن الواضح أن رمز السماء لابد وأن يوضع فوق رمز الأرض، فهو عمودى يقف على الأفقى[43]، ويجوز أن يعتبر الخطين الهابطين من 'قمة السماء' ساقا مثلث تحدد قاعدته سطح الأرض، أى إنهما يحددا النطاق الذى سوف تقوم عليه التجليات كما يبدو فى شكل 7.[44]

والتمثيل الفراغى الذى يغلب فى تراث الشرق الأقصى يعبر بالأشكال

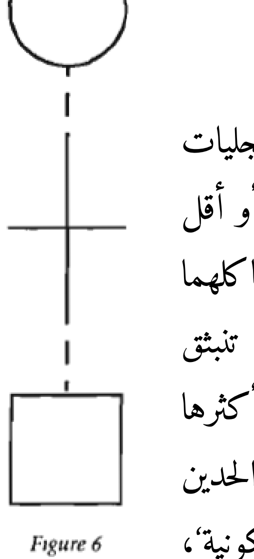
[41] راجع 'رمزية الصليب' باب 23. وأول المنظورين اللذين أشرنا إليهما ميتافيزيقى بالمعنى الصحيح، أما النظور فهو كونى أو بالحرى هو منطلق كافة علوم الكون التراثية.

[42] راجع 'رمزية الصليب' باب 6.

[43] وسوف نرى لاحقا أن هذا التعامد له معان أخرى تناظر وجهة النظر التى تعالجه، ولكننا نقتصر حاليا على التمثيل الفراغى لتكامل السماء والأرض.

[44] والشكل الناتج عن الرأسى والأفقى فى هذا الترتيب معروف فى الماسونية الأنجلو ساكسونية حتى اليوم، رغم أنها من العناصر اللاتينية التى لم تحافظ عليها الماسونية، ويمثل الخط الرأسى فى رمزية المعمار خيط الشاغول فى حين يمثل الأفقى بالمستوى المتعامد عليه. كما أن الألف والباء فى العربية تناظرا الرمزية ذاتها.

الدائرية عن السماء وبالأشكال الرباعية عن الأرض كما ذكرنا فى موضع


Figure 6

آخر[45]، ولنتذكر أيضا أن الحركة التنازلية لدورة التجليات تنبثق عن القطب الأعلى وهو السماء بدرجات أكبر أو أقل امتدادا نحو القطب الأسفل وهو الأرض أو ما يشاكلهما من منظور نسبي، ذلك لو كانت دورة محدودة بعينها تنبثق من أقل الأشكال تحديدا وهى الكرة لتنتهى إلى أكثرها تحددا وثباتا وهو المكعب[46]، كما يجوز قول إن أول الحدين يتميز بطبيعة ‘حركية’ فى حين يتميز الثانى بطبيعة ‘سكونية’، ويناظرا الفاعلية والقابلية، زد على ذلك أن هذا التمثيل الفراغى يمكن أن يتعلق بما تقدم بالنظر إلى الخط الأفقى كما كان سطحا مستويا يقاس بالتربيع[47] والخط الرأسى كنصف قطر لنصف كرة ترتكز حافته على الأفق، والحق إن الأفق هو الخط الذى يتبدى كالتقاء للسماء بالأرض، ولكن لابد من التنويه هنا إلى أن الحقيقة المرموز إليها بهذه المظاهر لابد وأن تُفهم بالمعنى المقلوب، إذ أنهما متوحدين فى المركز[48]، أو لو اعتبرنا فيهما فى حال الانفصال النسبي كمتلازمين حتى يستطيع الكون أن ينمى العلاقة بينهما فسوف يتصلا على طول المحور الذى يمر بهذا المركز[49]، وسوف يصل ويفصل بينهما، وبتعبير آخر أن يقيس المسافة بين السماء والأرض، أى مدى حدود الكون فى

---

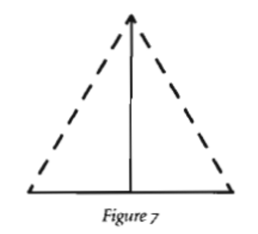
[45] راجع ‘هيمنة الكم وعلامات الزمان’ باب 20.

[46] وتناظر الكرة فى الهندسة الفراغية دائرة ويناظر المكعب مربعا.

[47] ولابد أن يتصل ذلك بحقيقة أن الرموز التى تعنى طبقات بعينها فى الماسونية تقع على اتساع ربع دائرة على البوصلة يحدد ذراعاها ضلعا المثلث فى شكل 7 ، ويشكل وترها ضلع المربع.

[48] وقد أمكن بتطبيقات مماثلة لمبدأ الانقلاب استنتاج أن الفردوس الأرضى الذى يشكل نقطة التقاء السماء والأرض يبدو موضوعا فى أقصى العالم من المنظور البرانى، ويبدو فى مركز العالم من المنظور الجوانى. راجع ‘هيمنة الكم وعلامات الزمان’ باب 23.

[49] وهذا المحور يتماهى بالطبع مع نصف القطر المتعامد فى الشكل السابق، ولكنه من المنظور الحالى يناظر السماء ذاتها، ولكن فى اتجاه نفوذ السماء الذى يعمل على الأرض.


Figure 7

الاتجاه الرأسى، والذى يحدد تراتب أحوال الوجود المتجلى ويصل بينها عبر تعددها، والتى سوف تتبدى كدرجات سلم متعددة يمكن للكائن أن يعود منها إلى المبدأ ويرتفع من الأرض إلى السماء[50].

ويقال أيضا إن السماء التى تحيط بكل شىء سوف تنظر إلى الكون بوجه الباطن، وأن الأرض التى تحمل كل شىء سوف تنظر إليه بوجه الظاهر[51]، ويمكن أن نرى ذلك فى التمثيل الفراغى التالى لدائرة ومربع على مركز واحد كما فى شكل 8. وسوف نلاحظ أن هذا الشكل يرسم قطعة نقد صينية، وقد كان فى الأصل شكل لوح شعائرى بعينه[52]، والجزء المصمت الذى ينحصر بين محيط الدائرة ومحيط الوسط المربع الخالى، والذى تصك عليه المقاطع يرمز إلى 'الكون الكلى' الذى يشتمل على 'عشرة آلاف شىء'[53]، ويرمز تحديد هذه المساحة بين فراغين إلى أن ما خرج عنها لا يقع بين السماء والأرض، أى خارج نطاق التجليات[54]، إلا أن هناك نقطة يصبح منها الشكل غير منظبط، وتناظر عيبا كامنا بالضرورة فى أى تمثيل محسوس، ولو كان المرء واعيا فقط بالوضع الظاهر للسماء والأرض أو بالحرى لما يمثلهما فقد يبدو أن السماء 'ظهر' الأرض والأرضة 'باطن' السماء، لكن الحق إننا لابد أن نطبق التشاكل مقلوبا، فإن 'البطون' ينتمى إلى السماء كما ينتمى 'الظهور' إلى الأرض، وسوف نعود إلى هذا الأمر لاحقا، وحتى لو أخذنا الشكل كما يبدو ببساطة فإن ذلك بسبب أنهما حدود الكون المنظور، وأن الوجه هو وجه الباطن عند السماء ووجه الظاهر هو الأرض، أما عن

Figure 8

---

[50] ولذا كان المحور الرأسى 'طريقا إلى السماء تيين طاو' كما سنرى فيما بعد.

[51] وسوف يكون ذلك المفهوم واضحا على الفور فى لغة كالعربية، حيث يعنى الأمام 'البطن' والباطن، ويعنى الخلف 'الظهر' والظاهر.

[52] وعن القيمة الرمزية للعملة فى الحضارات التراثية عموما راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 16.

[53] ولا لزوم للإشارة إلى المقاطع التى تشير إلى أسماء كائنات فهى تمثلها بشكل طبيعى تماما، وخاصة فى المقاطع الكتابية على شاكلة اللغة الصينية المكتوبة.

[54] وعادة ما يستخدم اصطلاح 'تحت السماء تيين هسيا' فى الصينية بمعنى الكون المتجلى.

الأوجه الأخرى فلابد من قول إن ذلك يجوز فقط على المبادئ التى يتوحدا فيها، حيث يختفى كل تعارض وتكامل، ولا تترك ورائها إلا 'الواحدية الأعظم'.

4

يانج و يـيـن

يضفى الجانب الكونى لتراث الشرق الأقصى أهمية عظمى على المبدئين أو على مقولتا الوجود لو أحببت اللذين أسماهما يانج و يـيـن ، فكل ما كان فعالا وإيجابيا أو ذكوريا فهو يانج، وكل ما كان سلبيا ومنفيا أو أنثويا فهو يـيـن. وترتبط هاتين المقولتين رمزيا بالنور والظلام، فكل جانب مضىء فى أى شىء هو يانج، وكل جانب مظلم فى الشىء نفسه هو يـيـن ، فلا وجود لأحدهما دون الآخر، ويتبديا غالبا كمتكاملين لا كنقيضين[55]، ويقوم ذلك المعنى للنور والظلام حرفيا فى تحديد المناطق جغرافيا[56]، فهناك معان عامة كثيرة يمتد إليها استخدام المقولتين لتشتملا على كل علاقات التكامل، ولهما تطبيقات شتى فى كل العلوم التراثية[57].

ويسهل مما تقدم إدراك أن يانج ينبثق عن طبيعة السماء وأن يـيـن ينبثق عن طبيعة الأرض، وحيث إن هذا التكامل الأولى بين السماء والأرض هو ما يستقى منه أى تكامل كان، فنرى على الفور السبب الذى

---

[55] ولا يصح إذن أن نميز بين النور والظلام بمصطلح 'الخير والشر' كما يجرى فى المزدكية على سبيل المثال.

[56] ويبدو للوهلة الأولى غرابة أن يكون السفح الجنوبى للجبل يانج، وكذلك المرتفع الشمالى لوادٍ أو لشاطئ شمالى لنهر، ومن الطبيعى أن يكون العكس بالعكس، ولكن يكفى أنً نعتبر فى الشعاع السماوى الذى يأتى من الجنوب حتى ندرك أن الجانب الجنوبى مستضىء.

[57] ويقوم الطب التراثى الصينى على الأخص قصرا على التمييز بين يانج و يـيـن، فأى مرض ينتج عن حالة من عدم التوازن بينهما، أى رجحان أحد العاملين على الآخر، ودور الطب هو إعادة التوازن المفقود، ومن ثم علاج المرض لا مجرد العرض كما يفعل الطب الدنيوى للغرب الحديث.

جعلهما مفهومين بدلالة النور والظلام، والحق إن جانب يانج من الكائن يتماهى مع ’الجوهرى‘ أو ’الروحى‘، وقد تماهت الروح والنور فى رمزية كل الحضارات التراثية، أما يـيــن فهو الجانب الآخر من الكائن الذى يربطونه ’بالجوهر القابل‘ بموجب ’نقص الفهم *unintelligibility*‘ الذى يعتورها لخصوصيتها أو لكونها مجرد احتمال صرف، والتى يمكن أن تُعَرَّف بأنها ’الجذر المظلم للوجود‘، ويجوز القول من هذا المنظور باقتباس مصطلحات أرسطو والمدرسيين ’إن يانج هو كل ما كان فى حالة ’قدرة‘، أو إن كل كائن هو يانج بمدى ما يحول ’القدرة‘ الكامنة فيه إلى ’فعل‘ ظاهر، كما أنه يـيــن بمدى ما كان ’قدرة‘ محتملة، إذ إن الجانبين موجودين فى كافة المخلوقات المتجلية.

إن السماء بكاملها يانج، والأرض بكاملها يـيــن ، وهو ما يربو إلى قول إن الجوهر الفاعل هو ’الفعل‘ الصرف وإن الجوهر القابل هو ’القدرة‘ الصرف، ولكنهما كذلك فحسب بمدى ما كانا قطبا التجلى الكلى، كما أنه ما من مخلوق يخلو من أحدهما ولا الآخر، إذ إن طبيعتهما الاعتماد فى الآن ذاته على السماء والأرض[58]، ولو أننا اتخذنا لهما صفة عنصرا الذكر والأنثى فيجوز القول بموجب هذه المشاركة إن كل كائن هو ’خنثى *androgynous*‘ بدرجة أو أخرى، ويقترب من ذلك كلما تحقق فيه التوازن بين العنصرين، والسمة الذكورية أو الأنثوية أو بالحرى السمة السائدة من كليهما ناتجة عن هيمنة سمة على الأخرى، ولن يصح هنا بالطبع أن نتتبع كل النتائج التى تستنتج من هذه الملحوظة، ولكن التأمل فيها للحظة يكفى لفهم أهميتها، خاصة لكل العلوم التى تدرس الإنسان الفرد من وجهات النظر التى يُرى منها.

وقد رأينا فيما سلف أن الآرض ’ظهرية *dorsal*‘ والسماء ’بطنية

---

[58] ولذا كانت الصيغة الماسونية ’*على المريد أن يتبين النور فى الظلام*، أى يانج فى يـيــن، وأن يتبين الظلام فى النور‘ أى يـيــن فى يانج.

ventral'، ولذا كان يـيـن 'برانيا' و يانج 'جوانيا'[59]، أى إن سلطان الأرض هو يـيـن فى العالم المحسوس، فى حين أن سلطان السماء هو يانج الذى يفلت من الحواس ولكنه يُدرَك بالملكات البصيرية فحسب، وهذا أحد أسباب ذكر يـيـن قبل يانج فى المتون التراثية، وهو أمر يبدو نقيضا لعلاقات التراتب بين المبادئ التى تناظرها أى السماء والأرض طالما رمزا إلى قطبى التجلى الأسمى والأدنى. وقد تميز منظور سانخيا الهندوسى كذلك بانقلاب الترتيب ذاته إذ تظهر براكريتى فى بداية تعداد التاتفات قبل بوروشا الذى يظهر فى نهايته، والحق إن هذا المنظور ينبثق من أسفل إلى أعلى كما يبنى المعمار من أسفله نحو قمته، أى من أسهل الأمور فهما بالحواس نحو مقامات أشد خفاءً، وهى فى ذلك تنحو على عكس المنظور الميتافيزيقى الذى يبدأ من المبدأ وينحو إلى نتائجه كما يستطرد من الباطن إلى الظاهر. ويبين انقلاب الاتجاه هذا أن وجهتا النظر تنتميا كل إلى منظور مختلف، وتناظرا مقامين مختلفين من مقامات الوجود. وكما أسلفنا فى موضع آخر أن الظلام يتماهى مع الفوضى 'فى البدء' عند انبثاق الكون من الوجود لينظم الفوضى 'بعد الظلام'[60] ويربو ذلك إلى قول إن يـيـن سابقة فى الوجود على يانج[61].

وحينما نعتبر فى يانج و يـيـن كل على انفراد فإن رمزيتهما الخطية هى ما يسمى 'التعينان أو لى'، أى الخط المستمر والخط المقطوع، وهما عنصرا الثلاثيات الثمانى والسداسيات الأربع وستين لكتاب 'التحولات والمصائر آى

---

[59] وتدرك عقلية الشرق الأقصى هذا التعبير على الفور، ولكن علينا أن نقر بأن الصلة التى تحقق دون التفسير الذى طرحناه آنفا قد توثقت بين الموضوعين، وسوف تكون بطبيعتها إحباطا فريدا لمنطق الغربيين.

[60] راجع 'Perspectives on Initiation, ch 46'

[61] ونجد أمرا مشاكلا لذلك فى واقع أن الحالات الأدنى من الوجود تبدو سابقة للحالات الأسمى فى نظرية الدورات، ولذا يذكر التراث الهندوسى الأسورات قبل الديفات، وينظر إلى النشأة الكونية فى تتابع الجونات الثلاث تاماس و راجاس و ساتفا، أى الغموض والانتشار والتعالى كما تنبثق من الظلام إلى النور. راجع 'رمزية الصليب' باب 5، وكذلك 'The Esoterism of Dante, ch 6.'

تشينج، ويمثل هذين الشكلين إذن مجمل عالم التجلى، ويمثل السداسيان الأول والأخير 'السماء تشيين' و'الأرض كون' بستة خطوط مستمرة وستة خطوط مقطوعة على التوالى[62]، وتمثلا بذلك كمال السماء يانج وكمال الأرض يين ، وتتراتب بينهما باقى السداسيات، والتى ترمز بتناسبات مختلفة من يانج و يين كى تناظر كل التجليات، وعندما يتوحدا يُرمز إليهما برمز يسمى يين يانج للسبب ذاته[63]، وهو ما طرحنا فى موضع آخر من منظور دائرة المصير الفردى[64].

والشطر الأبيض يانج والشطر الأسود يين اتساقا مع رمزية النور والظلام، وترمز النقطتين اللتين تتوسطا الشطرين إلى أنهما على الحقيقة أمر واحد، فالبيضاء فى وسط الأسود والسوداء فى وسط الأبيض لتذكرنا بأنهما لا ينفصما، وهو رمز الأندروجين الأولانى الذى يتوحد فيه مبدئا الذكورة والأنوثة، كما تراه رمزيه تراث آخر فى صورة 'بيضة العالم' والتى يصبح شطريها بعد انفصالهما السماء والأرض[65]، ويفسر الرمز ذاته من منظور آخر ككل لا ينفصم[66]، وهو ما يناظر المنظور المبدئى تاى تشى، والذى يبدو جُمَّاعًا

---

[62] ويسرى الأمر ذاته على الثلاثيتين الأولى والأخيرة من الثلاثيات الثمانية كوا، واللتان تشتملان على ثلاثة خطوط مستمرة وثلاثة خطوط مقطوعة على التوالى، ويتكون كل سداسى من ثلاثيتين فينتج أربعة وستين تنويعا.

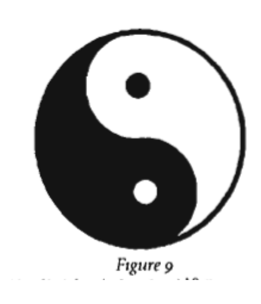
[63] وعادة ما يوضع هذا الرمز فى مركز دائرة تحيط به الثلاثيات الثمانية.

[64] راجع 'رمزية الصليب' باب 22، ويمثل شطرا يين و يانج آثار الحالات الدنيا وانعكاس الحالات العلوية على التوالى فى حال بعينها من أحوال الوجود، وعلى شاكلة الإنسان كمثال، وهو ما يتفق تماما مع ما ذكرنا عن علاقة التتابع التى يصبح فيها يين هو ظاهر يانج.

[65] وتُرى كسطح مستوى يكافئ قطاعا قطريا فى 'بيضة العالم' فى مستوى حالة خاصة من الوجود ترى منها تجليات العالم جميعا.

[66] وينقسم الشطرين بخط منحنى يهدف إلى تفسير العنصرين، ولو انقسما بنصف قطر فقد تبدى العلاقة بينهما مجرد علاقة تجاور. ويحسن ملاحظة أن هذا الخط المنحنى قد نتج عن شبه محيطين يساوى نصف قطرهما نصف نصف قطر الدائرة الأكبر التى تحتوى الشكل بكامله. ومجموع طولهما إذًا يساوى نصف محيط الدائرة، ويصبح مجمل طولهما مساويا لنصف محيط الدائرة ، وهكذا يصبح كل من النصفين محدود بخط مساوٍ فى الطول للخط الذى يحتوى الشكل بكامله.

لعنصرى يــن و يانج، لكن شرط وضوح فكرة أن هذا التركيب هو الواحدية الأولى قبل التمايز بين عناصرها، ولذا كانت مستقلة عنهما، والحق إنه لم ليكن هناك يــن ولا يانج إلا فى العلاقة بعالم التجلى، والذى ينبثق بكامله عن 'التعينان'. وهما المنظورين الذى يمكن إجمالهما فى الصيغة التالية، 'لقد نتج عشرة آلاف كائن 'تشاو' عن تاى إى التى تكافئ تاى تشى، ومن ثم نتعدل بفعل يــن و يانج'[67]، إلا أن تعديلاتها فى السعى إلى 'مصيرها' تنتج عن الفعل والانفعال المتبادلين بين 'التعينين'.


Figure 9

[67] تعنى كلمة تاى إى الطاو الذى 'تسمى باسم'، ويشتمل على عشرة آلاف كائن، راجع 'أناشيد الطريق والفضيلة' باب 1، أما الطاو الذى لا اسم له فهو اللاوجود، و الطاو الذى له اسم هو الوجود إذا تعين علينا أن نعطيه اسما، وهو ما يسمى أبدا 'الواحدية العظمى' على سبيل التقريب.

5

الحلزون المزدوج

نعتقد أن من المفيد أن نتطرق إلى موضوع جانبى يتعلق برمز قريب الصلة برمز يـيـن يانج، وهو الحلزون المزدوج فى شكل 10، وقد قام بدور مهم للغاية فى الفن التراثى لبلاد مختلفة تماما، وعلى الأخص اليونان القديمة[68]، وقد قيل صدقا إن هذا الحلزون المزدوج 'الذى يمكن اعتباره انعكاسا مستويا لنصفا كرة الأندروجين يصور إيقاع الميلاد والموت، أى إنه يصور التجلى من جانبيه المزدوجين'[69].

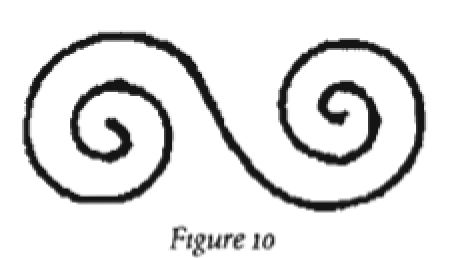


Figure 10

[68] وينحو اللذين يميلون إلى الحداثة إلى قول إنها مسألة 'زينة' أو 'زخرفة' فحسب، ولكنهم ينسون أو يجهلون أن كل 'الزخارف' كانت فى الأصل رموزا حتى لو 'عاشت' فى أحقاب لم تعد تفهم مغزاها.

[69] Elie Lebasquais, Tradition Hellinique et Art Grec, Etude Traditionnelle, December 1935.

كما يجوز النظر إليه من منظورى ’الكون الأكبر‘ و’الكون الأصغر‘ ويمكن دائما أن ننتقل من أحدهما إلى الآخر بانتقال مناسب نظرا لتشاكلهما، ولكننا سوف نشير هنا إلى الأولى منهما، إذ تظهر فيها أشد العلاقات لفتا للنظر من حيث رمزية ’بيضة العالم‘ التى نوهنا عنها فى سياق الحديث عن يـيـن يانج، ويبدو فيها الحلزونان كما لو كانا قوة كونية تعمل فى اتجاهين متعاكسين فى كل من نصفى الكرة، وهما فى أوسع تطبيقاتهما نصفا ’بيضة العالم‘، والنقطتان التى يدور حولهما الحلزونان هما القطبين[70]، ويتبدى على الفور علاقتهما بالدوران المعكوس للصليب المعقوف كما فى شكل 11، وحيث إن ذلك تمثيل لدورة العالم على محوره منظورا إليه من ناحيتين معكوستين حينا من قطب وحينا من آخر[71]، وهذين الاتجاهين فى الدوران تعبرا حقا عن الفعل المزدوج للقوة الكونية المذكورة، وهى فاعلية تربو إلى ازدواجية يانج و يـيـن فى كافة جوانبها.

Figure 11

ومن اليسير أن نرى أن شبه المحيطين فى رمز يـيـن يانج الذى يفصل بين مساحتى النور والظلام فى الشكل يكافئ اللولبين تماما، وأن مركزهما اللذان يمثلا النور فى الظلام والظلام فى النور يتناظرا مع القطبين، ويعيدنا ذلك إلى فكرة ’الأندروجين‘، ولنلاحظ مرة أخرى أن يـيـن و يانج لابد أن ينظر إليهما كمتكاملين حتى لو أوحت حركتهما فى اتجاهين متعاكسين بعكس ذلك، ومن ثم يمكن الحديث عن حركة مزدوجة لقوة واحدة، وهو ما نفعل حاليا، أو عن قوتين ناتجتين عن الاستقطاب ومتمركزتين على القطبين، وتنتجا بدورهما الاحتمالات الافتراضية الكامنة لتفاضلهما فى ’بيضة العالم‘ الذى

---

[70] إن اللولب المزدوج هو العنصر الرئيسى، وقد جاء فى كثير من الطلاسم التى تنتشر فى العالم الإسلامى، وتبدو النقطتين المذكورتين فى أكمل صورهما على شكل نجمتين تمثلا القطبين، وعلى سطح عمودى يناظر السطح الذى يقسم نصفا الكرة، ونرى فوق الخط الذى يصل بين اللولبين وتحته الشمس والقمر، وأخيرا نرى أربعة أركان أو أسس للعالم تناظر العناصر الأربعة.

[71] راجع ’رمزية الصليب‘ باب 10.

أنتجت أفعالا وردود أفعالٍ، وهو تنامى ينطوى على تعديلات ’عشرة آلاف كائن‘[72].

ولابد من مراعاة أن هاتين القوتين مرسومتين فى رموز أديان مختلفة ولكنها مكافئة لهم أصوليا، وعلى الأخص فى الخطين اللولبيين اللذان يدوران على محور رأسى فى اتجاهين متعاكسين، وكما يبدو على سبيل المثال فى أشكال بعينها من صولجان براهما ويسمى براهماداندا، وهو صورة من ’محور العالم‘ حيث يتعلق اللولب المزدوج بالاتجاهين المتعاكسين للناديسان *nadis* أو التياران اللطيفان سواء أكانا يمينا ويسارا أم سلبا وإيجابا وهما ’إيدا و بينجالا‘ فى الهندوسية[73]، وهناك شكل آخر يتماهى معه هو صولجان هيرمس *caduceus* الذى يرتبط علاوة على ذلك بالرمزية العامة للثعبان البرمائى *amphsbaena*[74] ذو الرأسين الملتفين على اتجاهين متعاكسين[75]، وتناظر رأساه القطبين، وهو مساوٍ تماما للثعبانين الملتفين على صولجان هرمس[76].

ولم يكد كل هذا يحيد بنا عن الاعتبار فى ’بيضة العالم‘، فهى مقاربة لرمزية الثعبان فى أديان مختلفة، ونتذكر الرب نيف المصرى القديم فى صورة

---

[72] ويمكن للذين يستمتعون باكتشاف توازيات مع العلوم الدنيوية كتطبيقات كونية دقيقة microcosmic أن يصلوا هذه الأشكال بظاهرة المرحلة المبدئية لانقسام الخلية caryokinesis، ونحن لا نعزو إلى هذه الأمور إلا أهمية نسبية شاحبة.

[73] راجع ’الإنسان ومصيره فى الفِيدانتا‘، باب 20، فمحور العالم ومحور الكائن الإنسانى يمثل لهما بالعمود الفقرى، ويُسميا ميرو داندا بموجب تناظرهما التشاكلى.

[74] راجع ’ملك العالم‘ باب 3.

[75] راجع ’هيمنة الكم وعلامات الزمان‘ باب 30.

[76] وحتى نفسر تشكيل صولجان هيرميس يقال إنه رأى ثعبانين يتعاركا، وهى صورة الفوضى، ففصل بينهما بعصا، وهى صورة تمايز الأضداد وتمثل العصا محورا تنتظم عليه الفوضى كى تصبح الكون، ويلتف عليها الثعبانين، وهى صورة توازن القوتين المتناقضتين ليعملا فى تماثل حول ’محور العالم‘، كما يجب ملاحظة أن الصولجان كادوسيوس أو kerukeion وهو علامة الرسول أو المنادى، يعتبر سمة خاصة للوظيفتين المتكاملتين لميركيورى أو هرمس، وهو رسول الأرباب ومفسر الوحى، كما أنه ’سيكوبومب psychopomp‘ الذى يقود الكائنات فى تحولاتها أو عبورها من دورة وجود إلى أخرى، وتناظرا التيارات الهابطة والصاعدة التى يعبر عنها الثعبانين.

ثعبان يُخرِجُ من فمه بيضة، وهى صورة خلق التجليات بالكلمة[77]. وكذلك الرمز الدرويدى عن ’بيضة الثعبان‘[78] . كما يصور الثعبان غالبا ساكنا فى المياه كما هو حال الناجات فى التراث الهندوسى، وهذه هى المياه التى تطفو عليها ’بيضة العالم‘، وهى رمز الإمكانات أو القدرات الكلية، ويصور تناميها باللولب، أى الصلة القريبة التى توجد أحيانا بين الرمزية الأخيرة ورمزية المياه[79].

وإذ تتبدى بيضة العالم فى بعض الأحوال ’بيضة ثعبان‘ فإنها تصبح أحيانا ’بيضة بجعه‘ فى غيرها[80]، ونشير هنا على الأخص إلى هامسا مركبة براهما فى التراث الهندوسى[81]. وكثيرا ما يرد فى صور التراث الإتروسكى أن طائرا يعتلى اللولب المزدوج، وهذا الطائر مشاكل لهامسا تماما، وهى البجعة التى ترقد على براهماندا على صفحة المياه الأولانية، والتى تتماهى مع ’الروح *spirit*‘ أو النَفَسِ الربانى، فأحد معانيها ’النَفَسِ‘. ويذكر سفر التكوين العبرى إن ’روح الله ترف على وجه الماء‘، وما يلفت النظر أكثر من ذلك عند اليونانين أن زيوس قد جعل حفيدته ليدا بجعة من بيضة، ثم نذكر أيضا الديوسكورى أو الثنائى كاستور و بولوكس اللذين يرمزا إلى نصفى الكرة، وبالتالى إلى اللولبين اللذين تحدثنا عنهما سلفا، ويمثلا بدورهما التفاضل فى

---

77 راجع ’Perspectives on Initiation, ch 47‘

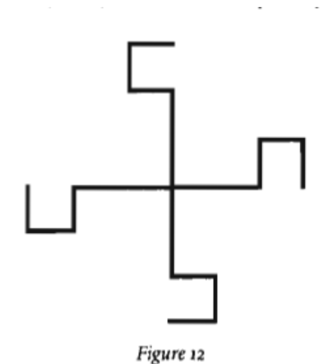
78 وتمثل قوقعة بحرية بيضة الثعبان.

79 وقد لفت أناندا كوماراسوامى النظر إلى هذا الارتباط فى دراسته Angel and Titan, An essay in Vedic Ontiology, Jornal of the American Oriental Society, LV, 1935, pp. 373-419. عن العلاقة بين الديفات و الأسورات، أما فى الفن الصينى فإن اللولب يرد فى تصوير ’العمائين Double Chaos‘ للمياهين العلوية والسفلية، أى الإمكانات فوق الصورية والصورية، وغالبا ما تتصل برمزية التنين، راجع ’تعدد أحوال الكائن‘ باب 12.

80 زد على ذلك أن البجعة تشاكل الثعبان بصورة رقبتها، وتصبح من جانب بعينه إدماجا لرمزى الثعبان والطائر اللذان يبدوا فى تناقض وتكامل فى آن.

81 أما فى الحضارات الأخرى فمن المعلوم أن رمزية البجعة قد ارتبطت بأبوللو القطبى على وجه الخصوص.

’بيضة البجعة ‘، أى فى انقسام ’بيضة العالم‘ إلى نصف علوى وآخر سفلى[82]، ولا نملك أن نسهب بأكثر من ذلك حاليا عن رمزية الديوسكورى التى تتعقد بشكل بالغ، وهو شأن كل المزدوجات التى تتكون من طرف فان وآخر خالد، وغالبا ما يصور أحدهما أبيضا والآخر أسود[83]، تماما كما هو حال كرة فى ضوء ينير أحد أوجهها ويبقى الآخر فى الظلام، وسوف نقول فقط إن هذه الرمزية قريبة للغاية من رمزية الديفات و الأسورات[84]، والذى يرتبط تعاكسهما بالمعنى المزدوج للثعبان وما إذا كان يتحرك إلى أعلى أم إلى أسفل حول المحور الرأسى، أو يلتف على نفسه أو يفك التفافها كما فى صورة اللولب المزدوج[85].


Figure 12

وقد كان هذا اللولب المزدوج فى الرمزية القديمة يستبدل بمجموعتين من الدوائر المتراكزة، ويمثل مركزاهما القطبين، وهما بمعناهما العام تمثيل للدوائر السماوية والجهنمية، والثانى انعكاس مقلوب للأول[86]. ويناظرا تماما الديفات و الأسورات، أى إنهما الحالين الأسمى والأدنى بالنسبة إلى الحال الإنسانى، أو هما الدورتين السابقة واللاحقة للدورة، وهى طريقة أخرى للتعبير عن الأمر نفسه برمزية ’تتابعية‘، وهو ما يؤكد فهم رمز يين يانج،

---

82 وحتى نفسر هذا المعنى بقدر أكبر فإن الديوسكورى كانا يرتديان خوذة نصف كروية.

83 وهذا على وجه الخصوص هو معنى اسمى آرجونا و كريشنا اللذين يرمزان إلى جيفآتما و باراماآتما على الترتيب، أو بالحرى إلى ’الأنا ego‘ و’الروح Self‘، كما يمكن أن يرتبطا بالفردية والشخصية، وبالتالى بالأرض والسماء.

84 ويمكن أن يرتبط ذلك بملحوظتنا عن موضوع سلسلة الدورات.

85 راجع دراسة أناندا كوماراسوامى المشار إليها سلفا عن ’مخض البحر churning of the sea‘ حينما يتجاذب الأسورات و الديفات الثعبان الملتف حول الجبل، والذى يمثل ’محور العالم‘.

86 وقد أشرنا بالفعل إلى هذه الرمزية فى ’The Esoterism of Dante‘.

كإسقاط علوى للولب الذى يمثل أحوال الوجود الكلى المتعددة[87]، فالرمزان متكافئان، ويمكن اعتبار أحدهما مجرد تعديل للآخر، لكن اللولب المزدوج يعنى إضافة إلى ذلك التواصل بين الدورات، كما يجوز قول إنه يمثل الجانب 'الحركى' فى حين تمثلهما الدوائر المتراكزة من الجانب السكونى[88].

وعندما نتحدث هنا عن الجانب 'الحركى' فإننا نتوقع أننا لازلنا نتذكر الفعل الكونى المزدوج، وعلى الأخص فى علاقته بالمراحل المعاكسة والمتكاملة للتجليات، وهى المراحل التى يرجعها تراث الشرق الأقصى إلى الرجحان المتبادل بين يـيـن ويانج، بين التطور والازدهار من ناحية وبين الضمور والخفاء من أخرى[89]، أو بين الحركة الهابطة *catapsis* والحركة الصاعدة *anapsis*، وبين الدخول إلى عالم التجلى والعودة إلى اللاتجلى[90]، وهذه اللولبية *spiration* المزدوجة التى سوف نلحظ قرابتها الصوتية للفظة اللاتينية *spiritus* بمعنى *breath* التى ذكرناها آنفا فى الحديث عن هامسا، وهى 'زفير' و'شهيق' الكون الكلى، والتى نتج عنها 'تكاثف *condensation*' و'تخلخل *dissipation*' بالمصطلح الطاوى، كما نتج عنها الفاعلية التبادلية بين يـيـن و

---

87 راجع 'رمزية الصليب' باب 22.

88 21 وهذا بالطبع لا يمنع الدائرة من التعبير عن الجانب 'الحركى' فى علاقتها بالمربع كما نوهنا سلفا، فدائما ما تعنى اعتبارات المنظورين 'الحركى' و'السكونى' بموجب ارتباطهما مسألة علاقة، ولو حددنا حديثنا بدلا من الاعتبار فى مجمل التجلى الكلى فى إطار عالم واحد وفى الحال التى تناظر سطح الشكل الذى يعتبر أفقيا فسوف يمثل نصفاه انعكاس حال أعلى وآثار حال أدنى فى هذا العالم كما ذكرنا فى الحديث عن يـيـن يانج.

89 ولا حاجة للقول إننا نستخدم كلمة 'تطور' بمعناها اللغوى لا الاصطلاحى.

90 ومن الغرابة أن يختار Leon Daudet رمز اللولب ليعتمده 'مخططا للمناخ' فى ملحوظاته عن 'مناخ الماناخوليا melancholia'، فهو يرى أحد القطبين 'نقطة انطلاق' والآخر 'نقطة وصول'، وبحيث يرى السفر من بداية المنحنى إلى نهايته كما لو كان بدفع مركزى على المحيط centrifugal من ناحية وكما لو كان زهريا على أنصاف أقطار من ناحية أخرى. وتناظرا مرحلتى 'التطور evolutive' و'النكوص involutive'، وما يسميه 'المناخ' ليس إلا 'الضوء النجمى astral light' عند باراكليسوس، والذى يحتوى على التيارين المتعاكسين للقوة الكونية التى نطرحها هنا.

يانج، أو هى بالمصطلح الهرمسى ’تخثر أو تصلب *coagulation*‘ و’ليونة أو سيولة *solution*‘، وهى بالنسبة إلى الكائن الفرد ميلاد وموت، أو هى ما قال عنه أرسطو ’تكوُّنُ *genesis*‘ و’فسادُ *corruption*‘ العوالم، وهو ما يسميه التراث الهندوسى أيام براهما ولياليه مثل كالبا و برالايا فى كافة مراتب ’الكون الأكبر‘ و’الكون الأصغر‘، والتى تناظر مراحل كل دورة من دورات الوجود، فهى تعبير عن القانون الذى يحكم مجمل التجليات الكونية.

السيولة و التخثر

حيث إننا قد نوهنا عن ’السيولة‘ و’التخثر‘ فى الهرمسية رغم أننا قد عالجناها فى سياقات شتى، فسيكون من المفيد أن نوضح بعض الأفكار التى تتصل مباشرة بما قلنا عنها، والحق إن صيغة ’السيولة *solve* و التخثر ***coagula***‘ تحتويان من جانب بعينه على سر ’العمل الأعظم‘ بكاملة، وبمدى ما تفصح عن التجلى الكلى بمراحله العكسية التى نوهنا عنها، ويعبر عن اصطلاح السيولة مقطع شكلى ينم عن صورة السماء، ويعبر عن اصطلاح التخثر مقطع آخر ينم عن الأرض[91]، وهو ما يعنى أنهما يشاكلا التيارين الصاعد والهابط للقوة الكونية، أو بتعبير آخر يشاكلا فاعلية يانج و يـيـن ، فكل قوة تتزايد هى يانج، وكل قوة تتناقص هى يـيـن ، فالتركيز الذى يلد مكونات الفرد إذاً يأتى من قوة الأرض، والتحلل الذى يعيد تلك المكونات إلى مبادئها الأولى يأتى من نفوذ السماء، وهكذا يؤثر يانج و يـيـن على ’عشرة آلاف كائن‘ من لحظة ظهورها فى العالم المتجلى حتى تعود إلا اللاتجلى.

ولابد من العناية بملاحظة أن ترتيب هذين المصطلحين يتوقف على المنظور الذى نتخذه، فالحقيقة إن المرحلتين المتكاملتين متتابعتين ومتزامنتين فى آن، ويعتمد ترتيبهما إذاً على النقطة التى انطلقنا منها، فلو أننا بدأنا من حال اللاتجلى ومن ثم نتحرك فى اتجاه التجلى، وهو منظور النشأة الكونية[92]، فسوف

---

[91] وننوه هنا إلى رمزية العلامات من الماسونية الاسكتلندية فى القرن الثامن عشر، وكذلك إلى ’طقس الغليون calumet‘ عند هنود الشمال الأمريكى، وكلاهما يحتوى على ثلاث حركات متتابعة ترمز إلى السماء والأرض والإنسان على الترتيب، ويمكن أن تؤول إلى ’السيولة solution‘ و’الصلابة coagulation‘ و’الهضم assimilation‘.

[92] ويبين ترتيب تتابع المرحلتان من هذا المنظور لماذا سبق يـيـن يانج.

يكون ʼالتركيز' أوʼالتخثر' هو البداية، ويتلوه ʼالسيولة' أو ʼالتحلل' فى طريق العودة إلى اللاتجلى، أو على الأقل نحو ما يناظرها فى أى مستوى كان بشكل نسبي[93]، ولو بدأنا من حال بعينها من أحوال التجلى فلابد أولا من النظر إلى الميول التى تؤدى إلى ʼسيولة' ما كان فى ذلك الحال، ويتبعها مرحلة ʼتخثر' فى العودة إلى حال أخرى من التجلى، أضف إلى ذلك السيولة والتخثر للحال السابق والحال اللاحق على التوالى، والذى لابد أن يكون تتابعيا على الحقيقة[94].

ومن ناحية أخرى أكثر أهمية أن الأشياء تنقلب تبعا لما إذا كانت مرئية من منظور المبدأ أم من منظور التجلى كما فعلنا لتونا، حتى ليمكن القول إن يـيـن على جانب و يانج على الجانب الآخر، والعكس بالعكس، رغم أن من الخطل أن نعزو ثنوية مثل يـيـن يانج إلى المبدأ ذاته، والحق إننا قد أشرنا إلى ذلك فى موضع آخر[95]، فإن ʼزفير *expiration*' حركة التوسع المبدئى هى التى تحدد ʼتخثر' ما يتجلى، وإن ʼشهيق*inspiration* ' الحركة المبدئية هو الذى يحدد ʼسيولته'، وسوف يكون الأمر هو ذاته تماما لو أننا لجئنا بدلا من استخدام رمزية التنفس إلى استخدام رمزية نبض القلب المزدوج.

ويمكن على كل حال اجتناب عدم توافق التعبير بملحوظة بسيطة، وهى إن السماء كقطب موجب تمثل المبدأ بشكل مباشر بالنسبة إلى التجلى[96]، فى حين أن الأرض هى القطب السالب الذى لابد وأن يقلب الصورة. وسوف يعزو ʼمنظور' التجلى إلى المبدأ ما ينتمى إلى السماء فحسب، وهكذا تُلُقَى حركة

---

[93] ولذلك تطبيقات شتى فى العلوم التراثية، ومن أحطها ʼاستحضار ' وʼصرف' ʼالقوى الجوالة' فى بداية عملية سحرية ونهايتها.

[94] وهذا ʼموت' حال وʼميلاد' حال جديد باعتبارهما وجهين نقيضين لا ينفصما للكائن، راجع ʼرمزيةً الصليب' باب 47.

[95] Perspectives on Initiation, Ch. 47

[96] ولذا كانت تاي تشى تتبدى لنا ʼقمة السماء' رغم أنها أسمى من السماء والأرض معا، وسابقة فى الوجود عن تميزهما عن أحدهما الآخر.

السماء على عاتق المبدأ رغم عصمته بالمعنى الرمزى لانعدام المكان هنا. ويكون الحديث أكثر انضباطا من جذره كما فعلنا من قبل حيال الجذب المتبادل بين السماء والأرض، والذى يعمل بين قطبين متعاكسين، وكل جذبٍ ينتج حركة زهرية، أى 'تركيزا *condensation*' يناظر 'التشتت *dissipation*' على القطب الآخر الذى يتحدد بحركة 'جذب مركزية *centrifugal*' لكى يُستعاد التوازن أو بالحرى يُحافَظُ عليه[97]. وينبنى على ذلك أن 'التركيز' بالنسبة إلى الجوهر القابل هو 'تشتيت' بالنسبة إلى الجوهر الفاعل، وعليه فإن كل 'تحوُّل *transmutation*' بالمعنى الهرمسى عليه أن يسعى 'لإذابة' ما 'تخثر' ولم يكن له أن يتخثر، وفى الآن ذاته يسعى إلى 'تخثير' ما ذاب ولم يكن له أن يذوب، وهاتين العمليتين الواضحتين هما على الحقيقة الجانبان المتكاملان لعملية واحدة.

ولذا كان الخيميائيون يقولون 'إن تحلل الجسد تثبيت للروح' والعكس بالعكس، فليست الروح والجسد إلا جانبا 'الجوهر الفاعل' و'الجوهر القابل' للكائن نفسه، ويمكن أن يتضح هذا على وجه أفضل فى تبدلات 'الحياة' و'الموت' بأعم معنى لهما. فهذا هو المقصود 'بالتركيز' و'التشتت' فى التراث الطاوى، حتى ليجوز القول 'إن الحال الذى يحيى الجسد يميت الروح' والعكس صحيح[98]، ولذا كان 'تبخير أو تسييل' الثابت و'تثبيت أو تخثير' المتطاير وكذلك 'روحنة الجسد وجسدنة الروح'[99] وهى'إخراج الحى من الميت وإخراج الميت من الحى' هو المعنى الذى جاء فى القرآن الحكيم[100]، وينطوى

---

[97] ويمكن ان يضاهى ذلك الاعتبارات التى أرسيناها فى كتاب The Metaphysical Principles of the Infinitismal Calculus, ch. 17

[98] ويقول مفسروا 'أناشيد الطريق والفضيلة' إن هذا التبديل من حال حياة إلى حال موت هى حركة مكوكية على النول الكونى، راجع 'رمزية الصليب' باب 14 حيث طرحنا مقارنات أخرى للمفسرين ذاتهم عن التنفس ودورة القمر.

[99] ويقال على النهج ذاته 'إجعل من التجلى خفاءً ومن الخفاء تجليا'.

[100] وعن تبادل الحياة والموت والرجعى إلى المبدأ راجع القرآن الحكيم سورة 6 آية 95 وسورة 11آية 28 .

التحول بدرجة أو أخرى[101] على انقلاب العلاقات المعتادة، وهو على الحقيقة إعادة قيام للعلاقات الطبيعية، وسوف نقتصر هنا على الإشارة إلى أن المعنى الأخير 'للتحول' مهم بوجه خاص من منظور التحقق الروحى، ونتوقف هنا وإلا استلزم الأمر الخروج عن بنية دراستنا[102].

ومن ناحية اخرى فإن هذه العملية المزدوجة فى 'التخثر' و'السيولة' تناظر تماما ما يقصد التراث المسيحى بمصطلح 'قوة المفاتيح'، وهذه القوة ناتجة عن قدرتها على 'الربط' و'الفك'، والربط مثل 'التخثر'، و'الفك'مثل 'السيولة'[103]، والمقارنات التى جرت على رموز تراثية مختلفة تبرهن على هذا التناظر بشكل واضح، ومن المعلوم أن القوة المقصودة يُرَمَزُ إليها بمفتاحين أحدهما ذهب والآخر فضة، وهو ما يشير إلى السلطة الروحية و السلطة الزمنية، أو الوظيفة الكهنوتية و الوظيفة الملكية، ومن المنظور الروحى كذلك فى 'الأسرار الكبرى' و'الأسرارالصغرى'، وما كان عند قدامى الرومان من أوصاف يانوس[104].

ويشيران من الناحية الخيميائية إلى وظيفتين متشاكلتين تتما على مستويين مختلفين، ويرمز 'التبييض *whitening*' إلى الأسرار الصغرى

---

[101] وحتى نفهم أسباب ذلك التحديد علينا الرجوع إلى ما ذكرناه فى كتاب Perspectives on Initiation, Ch.42.

[102] وهذا التحول فى أسمى المقامات يتصل بالرمزية القبالية التى تسمى 'تحول النور'، وكذلك فى مقولة لولى مسلم يقول عن الأولياء 'أجسادنا أرواحنا وأرواحنا أجسادنا'، ويعنى ذلك 'التحول' من ناحية أخرى أن المرتبة الروحية هى فى 'الباطن' الذى يلف الظاهر، وهو ما يبرر ما ذهبنا إليه فى العلاقة بين السماء والأرض.

[103] وتعبير ligandi et solvendi اللاتينى بمعنى القدرة على الربط والفك، وهى بالمعنى الحرفى Ligature وهى موجودة فى الاستخدامات السحرية للعقد، ولها مقابل فى استخدام النقط فى 'التبعثر'.

[104] راجع 'SpititualAuthorityand Temporal Power, chs 5 & 8.'، وراجع أيضا العلاقة بين 'الأسرار الكبرى' و'الأسرار الصغرى' Perspectives on Initiation, Ch' س 40 &39'.

و’التحمير *reddening*‘ إلى الأسرار الكبرى، وقد تقاطعا على غرار الصليب المعقوف، وكل من المفتاحين يملك القوة على ’إغلاق‘ و’فتح‘ المرتبة التى ينتمى إليها أو ’ربطها‘ و’فكها‘[105]، ولكن هناك تمثيل أكمل لكل من المقامين حيث يحتل مفتاحين متعاكسين كل من المقامين رمزا للقوى العكسية. ويسمى هذا الشكل ’معقوفة االمفاتيح *claviger*‘ إذ تتكون كل ذراع منه من مفتاح كما فى شكل 12[106]، ويعطينا ذلك مفتاحين يتعاكسا على المحور الرأسى ومفتاحين آخرين يتعاكسا على المحور الأفقى[107]، أما الدورة السنوية التى ارتبطت برمزية يانوس فأمر معروف، إذ يمثل محور الاعتدال الربيعى[108] الوظيفة الكهنوتية ويمثل الاعتدال الخريفى الوظيفة الملكية[109].

ويؤكد شكل آخر من الصليب المعقوف ذو الأذرع المنحنية على شكل

---

[105] ويجوز القول بمعنى خاص إن قوة ’الربط‘ تسود فى الزمنى، وقوة ’الفك‘ تسود فى الروحى، فالزمنى والروحى هما يبـن يانج فى علاقتهما المتبادلة، ويمكن أن يبرر ذلك ظاهريا على الأقل عندما تتحدث عن ’القبض‘ فى النطاق الأول و’البسط‘ فى النطاق الثانى.

[106] وهناك تنويعات كثيرة لهذا الشكل الذى أوردناه هنا، وهو مرسوم إلى جانب صليب معقوف على زهرية أتروسكية فى متحف اللوفر، ويمكن أن نرى تمثيلا مسيحيا للصليب المعقوف فى مقدمة كتاب Histoire de l antique cite d Autun, by Canon Edme Thomas, p xlvi.

[107] ويجب أن نقول بشكل أكثر انضباطا ’محور رأسى نسبيا‘ و’محور أفقى نسبيا‘ على الترتيب لكل منهما بالنسبة إلى الآخر، فالصليب المعقوف ذاته يعتبر عادة مرسوما على سطح أفقى، راجع ’رمزية الصليب‘ باب10. والمفتاح جوهريا رمز ’محورى axial‘ يشاكل الصولجان الذى يبدو فى بعض صور يانوس بديلا عن الصليب ذى المفتاحين، اللذان يرمزان إلى القوة الزمنية والسلطة الروحية على التوالى أو إلى ’الأسرار الصغرى‘ و’الأسرار الكبرى‘.

[108] ويناظر الوجهان فى أكثر صور يانوس ثنائى الأوجه Janus Bifrons شيوعا الاعتدالين ضمن معان أخرى، لكن هناك صور أخرى رباعية الأوجه Janus Quadrifrons تناظر الاعتدالين والانقلابين فى آن، ويشبها براهما تشاتورموخا فى التراث الهندوسى.

[109] ولنلاحظ فى هذا السياق أن بعض النتائج التى تستنبط فى معنى ترجيح أحد الاعتدالين فى بعض الصور التراثية وترجيح الانقلابين فى صور أخرى بغرض توقيع بداية العام، ونقتصر على قول إن منظور الاعتدالين له صفات أقرب إلى الأولانية من منظور الانقلابين.

حرفى s متقاطعين على الصلة بين هذا الرمز وبين اللولب المزدوج، والذى يمكن أن يتماهى مع أى من جزئية الرأسى و الأفقى. ومن الصحيح أن اللولب المزدوج عادة ما يوضع أفقيا بحيث يبين التماثل بين تيارى القوة الكونية[110]، ولكن الخط المنحنى على شاكلة الخط الفاصل فى شكل ييـن يانج عادة ما يوضع رأسيا، ويجوز القول إنه يتخذ أحد هذين الوضعين بحسب الحال، فكلاهما يتوحد فى الذراع المنحنية للصليب المعقوف، ومن ثم يناظرا النطاقين اللتين تعمل فيهما ’قوة المفاتيح‘[111].

ونتوازى القوة المزدوجة لما يسمى فاجرا فى التراثين الهندوسى والتبتى مع ’قوة المفاتيح‘ المزدوجة [112]، وهى رمز للصاعقة[113] التى تتمخض عن قوتين نقيضتين للخلق والفساد أو الحياة والموت[114] يمثلهما شعلتين من نار، ولو قارنا فاجرا ’بمحور العالم‘ فإن القوتين النقيضتين سوف تناظرا القطبين وبالتالى الانقلابين[115]، ولابد إذًا من توازيهما رأسيا وهو ما يتفق مع طبيعته كرمز

---

[110] والتماثل فى الثعبانين الملتفين على صولجان هرمس أمر واضح.

[111] ويناظر ’الطب‘ أو ’فن الشفاء‘ القديم الذى انتمى إلى ’الفنون الشعائرية‘ الموضع الرأسى للولب المزدوج بمدى دفع قوة يانج و ييـن. ويمثل الثعبان الملتف على صولجان أسكليبيوس على شكل حرف s هذا اللولب الرأسى المزدوج لكى يعبر عن أنه يتعامل مع الجانب ’الطيب benific‘ من القوى الكونية فحسب، ويلزم مراعاة أن مصطلح spaggyry الذى يطلق على فن الشفاء الهرمسى يعبر صوريا بموجب تكوينه عن العملية المزدوجة ’للسيولة‘ و’التخثر‘، وهكذا تصبح ممارسة الطب التراثى فى مقام بعينه تطبيقا لمبدأ ’قوة المفاتيح‘.

[112] و فاجرا كلمة سنسكريتية تكافئها الكلمة التبتية دورجا.

[113] وهى ترمز إلى كل من ’الصاعقة‘ و’الماسة‘ بالقبول العام لمعناها المزدوج، وهى رمز ’محورى‘ فى كليهما.

[114] وتمثل الأسلحة ذات الحدين على شاكلة البلطة المزدوجة لليونان القديمة، ويضاهى معناها صولجان هرمس، ومن ناحية أخرى فقد مثل الصاعقة رسم لمطرقة ثور فى التراث الاسكندنافى، والتى تضاهى دقاق المعلم فى رمزية التراث الماسونى، ولازالت تساوى فاجرا إذ إن وجهيها قوتين للحياة والموت كما يتبين من دورها فى التعميد الروحى من ناحية وفى أسطورة حيرام من ناحية أخرى.

[115] ويناظر الانقلابين solistices للدورة السنوية بالرمزية الفراغية الشمال أو الشتاء والجنوب أو الصيف، ويناظر الاعتدالين equinoxes الشرق أو الربيع والغرب أو

ذكورى[116] إضافة إلى أنه شعائرى[117] كذلك، وتمثل فاجرا إذًا ʼطريق الوسطʻ الذى سنرى لاحقا أنه ʼطريق السماءʻ، ولكن يمكن أن يميل إلى جانب أو آخر ويمثل فى هذه الحالة ʼالطريقينʻ التنتاريين إلى اليمين داكشينا مارجا واليسار ياما مارجا. ويمكن ان يرتبطʼاليمينʻ وʼاليسارʻ بنقطتا الاعتدالين كما أن ʼفوقʻ وʼتحتʻ ترتبطا بنقطتا الانقلابين[118]، ومن الواضح أن هناك كثير ليقال عن كل ذلك، ولكننا لابد أن نرضى بهذا القدر حتى لا نناى عن موضوعنا، وسوف نختتم الملحوظات السابقة بأن قوة فاجرا أو ʼقوة المفاتيحʻ التى تماهى معها تعنى ضبط القوة الكونية وتوجيهها بشقيها من يين و يانج, والتى تربو فى نهاية المطاف إلى القدرة على التحكم فى الحياة والموت[119].

....

الخريف، ولهذه العلاقات أهمية شعائرية عظمى فى تراث الشرق الأقصى.

[116] وقرينته الأنثوية فى التراث الهندوسى هى صدفة البوق شانخا، وهى فى التراث التبتى جرس اليد الشعائرى ديلبو، وعادة ما يرسم عليه شكل أنثوى يرمز إلى ʼالحكمة المتعالية براجنا باراميتاʻ، و فاجرا وهى ʼالمنهاجʻ أو ʼالطريقʻ.

[117] ويمسك لامات التبت بفاجرا فى اليد اليمنى وجرس فى اليد اليسرى، ولا يصح عندهم فصل هذين العنصرين.

[118] أحيانا ما نجد فى رمزية التبت شكلا يتكون من فاجرا متقاطعة مع أخرى، وهو ما يساوى الصليب المعقوف حيث تتناظر الأطراف الأربع تماما مع معقوفة المفاتيح claviger.

[119] وقد كانت المخطوطات القديمة التى ترجع إلى ʼالماسونية العاملة Operative Masonryʻ إذ يُذكر فيها دون تفسير ʼحاسة أبراك faculty of abracʻ، وهذه الظاهرة الملغزة قد أدت إلى تفاسير خيالية جمة، ولا مناص من أن تكون شائهة، ونجد فى ذلك أيضا قوة فاجرا. ويسهل مما تقدم إدراك أية رمزية منهما تؤدى بالناس على اختلافهم إلى الاعتقاد بأن القوة التى تثير عواصف ليست إلا نتيجة لبدء التربية الروحية initiation.

مسائل عن التوجهات

عاش الإنسان فى العصر الأولانى فى حال اتزان كامل مع ذاته من حيث توازن يـيــن و يانج، ومن ناحية أخرى فقد كان 'سلبيا يـيــن ' فى علاقته بالمبدأ فقط، وكان 'إيجابيا يانج' فى علاقته بالكون او بمجل تجليات الوجود، وكان يتوجه إلى الشمال يـيــن باعتباره مكملا طبيعيا له[120]. لكن إنسان العصور التالية قد أصبح سلبيا حيال الكون نتيجة الانحطاط الروحى الذى يناظر المسار الهابط للدورة، ولذا تعين عليه أن يتجه إلى الجنوب الإيجابى يانج لكى يتلقى منه النفوذ المكمل لطبيعته السائدة، ويعيد التوازن بين يـيــن و يانج. ويمكن أن نسمى التوجه الأول 'قطبيا' والثانى 'شمسيا', ويتجه فى الحالة الأولى إلى النجم القطبى 'قمة السماء'، فيكون الشرق إلى يمينه والغرب إلى يساره، ويتجه فى الحالة الثانية إلى الشمس فى ذروة سمتها فيصبح الشرق إلى يساره والغرب إلى يمينه، وفى ذلك تفسير لخصيصة فى تراث الشرق الأقصى تبدو فى غاية الغرابة لمن لا يعلمون أسبابها[121].

والجانب المفضل فى الصين عموما هى الأيسر، ونقول 'عموما' لأن الأمر لم يكن على المنوال ذاته فى سياق التاريخ المعروف. ففى زمن المؤرخ سسو ما

---

[120] ولذا كانت رمزية الكوخ Lodge الماسونية تعنى الامتناع عن فتح نوافذ إلى الشمال حيث لا يصل نور الشمس مطلقا، ولكنه يتعرض له من جوانبه الثلاثة الأخرى، والتى تناظر المواقع الثلاثة للشمس.

[121] ويحتل الجنوب الجانب العلوى من الخرائط الصينية ويحتل الشمال الجانب الأسفل منها، ويصبح الشرق إلى اليسار والغرب إلى اليمين اتساقا مع التوجه الثانى، وليس ذلك أمرا استثنائيا كما قد يتبادر إلى ذهننا، فقد عاش هذا التوجه بين قدماء الرومان حتى بلغ القرون الأولى من العصر الوسيط فى الغرب.

تشيين فى القرن الميلادى الثانى كان اليمين راجحا على اليسار، ذلك على الأقل فيما تعلق بهيكل الوظائف الرسمية[122]، ويبدو أنه كان هناك محاولة فى هذا الزمن تدعو إلى 'العودة إلى الأصل'، والتى لابد قد تزامنت مع تغير الأسرة الحاكمة، والتراث يرى فى هذه التحولات فى المنظومة الإنسانية تناظرا مع تعديلات بعينها فى النظام الكونى ذاته[123]، ولكن فى حقبة سابقة رغم تنائيها عن الزمان الأولانى كان اليسار سائدا كما يقول لاو تسو فى هذه الفقرة من 'أناشيد الطريق والفضيلة' '...واليسار هو الأنسب فى المناسبات السعيدة، واليمين هو الأنسب فى المناسبات الحزينة'[124]، وكذلك قيل فى الفترة ذاتها 'إن الإنسانية هى اليمين والطريق هو اليسار'[125]، وهو ما يعنى انحطاط اليمين عن اليسار، وينتسبا إلى أحدهما الآخر بترتيب يناظر يانج ويـين باليمين واليسار.

وتبرهن رسالة كتبها تشوانج تسو الذى يُعتقد أنه عاش فى القرن السابع قبل الميلاد على أن ذلك كان نتيجة مباشرة للتوجه نحو الجنوب، فيقول فيها 'يأتى الربيع بالميلاد إلى اليسار، ويأتى الخريف بالدمار إلى اليمين، والصيف يُربى ويُزيد من أمام، والشتاء ينُقِص ويبيد من خلف'، والتناظر المسلَّم به بين فصول العام والاتجاهات الأصلية هو أن الربيع نظير الشرق والخريف نظير الغرب والصيف نظير الجنوب

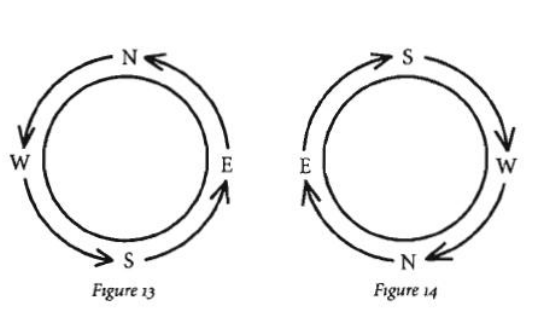


Figure 13
Figure 14

[122] وكان 'المستشار الأيسر إيو تسان' أعلى نفوذا من 'المستشار الأيمن تسو تسان'.

[123] ويرمز تتابع الأسر الحاكمة على سبيل المثال إلى تتابع عناصر فى نظام بعينه، والعناصر ذاتها تتعلق بالفصول والجهات الأصلية.

[124] راجع 'أناشيد الطريق والفضيلة' باب 31.

[125] لى تشى.

والشتاء نظير الشمال[126]. ويكون الجنوب حقا فى الأمام والشمال فى الخلف، والشرق إلى اليسار والغرب إلى اليمين[127]، وحينما يتوجه المرء إلى الشمال ينعكس اليمين واليسار بالطبع كما ينعكس الأمام والخلف، إلا أن إلا أن الجانب الراجح سيظل الشرق على الدوام، وهذا هو المهم حقا، فهو ما يبرهن على أن تراث الشرق الأقصى يتفق تماما مع أى مذهب تراثى آخر يرى فى الشرق 'الجانب المضئ يانج'، ويرى فى الغرب 'الجانب المظلم يين '، والتغير فى أفضلية اليمين واليسار ناتج عن تغير الاتجاه، ولذا فقد كان منطقيا تماما ويعنى انتفاء أية تناقضات كانت[128].

أضف إلى ذلك أن مسائل الاتجاه هذه أوغل تعقيدا، فليس الأمر متوقف على الحذر من خلط تناظرات مختلفة بل يمكن أن يحدث فى تناظر بعينه حيث يرجح اليمين أو اليسار بحسب المنظور، ويثبت المتن التالى هذا الأمر بوضوح بالغ،

إن طريق السماء يفضل اليمين كما تميل الشمس والقمر نحو الغرب،

وطريق الأرض يفضل اليسار كما يفيض الماء نحو الشرق،

---

126 ويشيع هذا التناظر فى كل الحضارات التراثية نظرا لاتساقه مع طبيعة الأمور، وموقف المحدثين اللذين انشغلوا بالرمزية لا يعقل نظرا لاستبدالهم هذا التناظر بتناظرات خيالية أخرى لا مبرر لها، ونذكر مثالا واحدا فحسب فى جدول الرباعيات فى نهاية كتاب Oswald Wirth بعنوان Livre de l Apprenti ويربط حقا بين الصيف والجنوب وبين الشتاء والشمال، ولكنه يربط الربيع بالغرب والخريف بالشرق. وعنده كثير من التناظرات التى تتعلق بطول عمر الإنسان، وقد بلغ بها حدا من الخلط لا فكاك له.

127 8 ويمكن أن يضاهى ذلك أيضا بما جاء فى 'كتاب التحولات آى تشينج' 'يتوجه الحكيم نحو الجنوب ويتصنت على أصوات ما تحت السماء التى تنير له وتحكمه'.

128 وقد يكون هناك صيغ أخرى للتوجه غير التى ذكرنا، وسوف تحتاج بالطبع إلى معالجات مختلفة، ولكن من السهل دائما أن نطابقها، ففى الهند على سبيل المثال يتخذ اليمين *داكشينا* اتجاه الجنوب، ذلك أن الوجه يتجه نحو مطلع الشمس أى الشرق، ولكن هذه الصيغة لا تشترط التسليم بأولوية التوجه القطبى نحو الشمال، والتى وصفت بأنها 'النقطة الأسمى'.

وكلاهما متعال راجح[129].

ويثير هذا المتن اهتماما بموجب أنه يؤكد لأسباب أيا كانت لابد أن نفهم أنها 'تصوير *illustrations*' مشتق من الظواهر المحسوسة، حتى إن تفضيل اليمين يرتبط 'بطريق السماء'، والأول بالضرورة أسمى من الثانى، ويجوز القول إن الإنسان قد غاب عن نظره 'طريق السماء' واطمئن إلى 'طرائق الأرض'، وهو ما يميز الاختلاف بين العصر الأولانى وما خلفه من عصور الانحطاط الروحى. ثم إن المرء يرى آثار العلاقات المنقلبة بين حركة السماء وحركة الأرض[130]، وهى متسقة تماما مع القانون العام للتشاكل، وهى كذلك دائما حينما يعرض لنا اصطلاحين نقيضين حتى إن أحدهما يصبح انعكاسا للآخر، وهو انعكاس ينقلب مثل صورة كائن فى مرآة فيصبح اليسار يمينا واليمين يسارا[131].

وسوف نضيف إلى ذلك ملحوظة قد تبدو ساذجة بذاتها إلا أنها لا تفتقد الأهمية خاصة فيما تعلق باليمين واليسار، ولابد من منتهى التدقيق فى المنظور الذى يمكن منه رؤية النقيضين، إذ إنه حينما نتحدث عن يمين ويسار بشكل رمزى فهل نعنى أن اليمين واليسار هما يمينُ ويسارُ الشكل ذاته أم يمينُ ويسارُ الناظر إليه من أمام؟ وكلاهما يصح على الحقيقة، فلا شك من وضوح اليمين واليسار فى الصورة الإنسانيه أو فى صور بعض الكائنات الحية الأخرى، إلا أن الأمر ليس كذلك فى حالة شكل هندسى أو صرح أثرى على سبيل المثال، ففى هذه الحالة يتعين أن يكون يمين المشاهد ويساره[132]، ولكن ذلك

---

[129] Chou Li.

[130] ولنتذكر هنا أن 'الحركة' ليست إلا وصفا رمزيا.

[131] وينطبق الأمر نفسه على حالة شخصين متواجهين، وهو ما يفسر مقولة 'وسوف تجل جانبك الأيمن وهو جانب أخاك الأيسر'، أى جانب القلب. Fan-k`ua Tu, Quted by Matgioi La Voierationell, ch. 7.

[132] فالعمودن الأيمن والأيسر فى الشكل القبالى 'شجرة السفرديم' هما على يمين الناظر ويساره.

شكل 13 شكل 14

ليس الحال بالضرورة، فالنجوم تدور حول النجم القطبى عندما ننظر إلى الشمال كما فى شكل 13، والاتجاه الثانى هو اتجاه حركة الشمس بالنسبة إلى الناظر إلى الجنوب كما فى شكل14، والدوران الناتج عن الحالة الأولى يقوم حول مركز يظل على اليسار دائما، ويكون على اليمين فى الحالة الثانية التى يسميها الهندوس براداكشينا، وهذه الصيغة الأخيرة هى السائدة فى التراثين الهندوسى والتبتى، فى حين كانت الأخرى سائدة فى التراث الإسلامى على الخصوص[133].

وتتصل مسألة التقدم بالقدم اليمنى أم اليسرى فى الطقوس الشعائرية بهذا الاختلاف فى الاتجاهات، ولا زلنا نعتبر فى الأشكال ذاتها، فمن السهل أن نرى كيف أن القدم التى تتقدم أولا هى بالضرورة الجانب المعاكس عندما يستدير نحو مركز الطواف، أى القدم اليمنى فى الحالة الأولى شكل 13، والقدم اليسرى فى الحالة الثانية شكل 14، وعادة ما يراعى اتباع هذا الترتيب حتى إن لم تكن المسألة تتعلق بالطواف الذى يدور حسب رجحان المنظور 'القطبى' أم 'الشمسى'، وسواء أكان ذلك فى صورة تراث بعينه أم كان فى أحقاب مختلفة من التراث ذاته[134].

ولا تفتقر هذه الأمور إلى الأهمية إلا عند اللذين لا يفقهون شيئا عن الرمزية ولا الشعائر، فهى ترتبط بطائفة كبيرة من الأفكار بالغة الأهمية فى مختلف أنواع التراث، ويمكن ضرب أمثلة كثيرة على هذا الأمر. كما يمكن أن

[133] وربما أفادت ملاحظة أن اتجاه دوران الطواف من اليمين إلى اليسار كما فى شكل 13 أم من اليسار إلى اليمين كما فى شكل 14 تناظرا اتجاه الكتابة فى اللغة المقدسة لهذه الصور التراثية ذاتها، فالماسونية فى صورتها الحالية تتخذ الاتجاه 'الشمسى' فى الطواف، ولكنها تبدو 'قطبية' فى طقوس 'الماسونية العاملة' القديمة، إذ إن 'عرش' سليمان عليه السلام عندهم كان إلى الغرب لا إلى الشرق، حتى يسمح للناس 'بشهود مطلع الشمس' وهم يتطلعون إليه.

[134] ويبدو الانقلاب الذى طرأ على هذا السياق فى الطقوس الماسونية غريبا لعدم اتفاقه مع اتجاه الطواف، ويعمل ما طرحناه عن هذا الأمر على تبيان القاعدة الصحيحة التى يمكن أن تتبع فى كل الأحوال.

نعالج التوجهات وعلاقاتها بالدورة السنوية[135] و’مواقع البروج *zodiacal doors*‘ كما يمكن أن نجد للانقلاب تطبيقات نوهنا عنها فيما سلف فى الحديث عن العلاقة بين المقامين ’السماوى‘ و’الأرضى‘[136].

[135] وسوف ترد أمثلة عن هذا الطواف فى طرحنا لموضوع مينج تانج فيما يلى.

[136] راجع ’هيمنة الكم وعلامات الزمان‘ بابا 4 و 5 عن الطبيعة الكيفية لاتجاهات الفضاء التى تشكل المبادئ التى تقوم عليها أهمية التوجهات فى التراث، وكذلك عن العلاقة بين التعينات الزمنية والمكانية.

8

الأعداد السماوية والأرضية

ونلتقى بازدواجية يانج و يين في الأعداد، فيقول كتاب التحولات *I Ching* إن الأعداد الفردية تناظر يانج، والأعداد الزوجية تناظر يين ، أى إنهما ذكر فاعل وأنثى منفعلة، وليس هنا ما يقتصر على تراث الشرق الأقصى فذلك التناظر يتسق مع تعاليم كافة الأديان التراثية، وكان أمرا مألوفا فى الغرب منذ الفيثاغورية، وسوف يندهش بعض من يعتقدون أن ذلك مفهوم مقصور على هذا المذهب عندما يعلمون أن التناظرات ذاتها قائمة فى الشرق الأقصى، وبلا شبهة 'استعارة' من أحدهما للآخر، ذلك أن أنها حقيقة مقررة أينما كان هناك علم أعداد تراثى.

ويجوز إطلاق صفة 'سماوى' على الأعداد الفردية بموجب إنها يانج، وصفة 'أرضى' على الأعداد الزوجية بموجب أنها يين ، إلا أن هناك أعداد فيما وراء هذه الاعتبارات العامة وخصوصا ما تعلق بالسماء والأرض، ويستدعى ذلك تفسيرا، فنبدأ بأن أول عددين فردى وزوجى يمثلا السماء والأرض كتعبير عن طبيعتهما ذاتها، وهذا أمر يسهل فهمه بموجب الأولوية التى يستحقها كل منهما فى مقامه، وتستقى منهما كل الأرقام الأخرى التى تحتل مقاما ثانويا بالنسبة إليهما بمصفوفاتها المناظرة لهما، والعددين الأولين إذن يمثلا يانج و يين ، وهو ما يرقى إلى الأمر ذاته، إذ إنهما يمثلان الطبيعتين السماوية والأرضية بنقاء تام. ولابد أن نراعى أن الواحدية التى تشكل مبدأ العدد لا يصح أن تعتبر عددا، والواقع أن تمثيله لا يمكن إلا أن يكون برانيا عن التمايز بين السماء والأرض، وقد رأينا فيما سلف كيف يناظر المبدأ الذى يجمعهما أى الوجود تاى تشى الذى يتماهى مع الواحدية الميتافيزيقية ذاتها، والعدد 2 إذن هو أول الأعداد الزوجية والعدد 3 هو أول

الأعداد الفردية وليس العدد1. والعدد 2 هو عدد الأرض والعدد 3 هو عدد السماء، وحيث إن عدد 2 سابق لعدد 3 فى مصفوفة الأعداد فإن الأرض تبدو كما لو كانت سابقة على السماء، تماما كما يبدو يـيــن سابقا على يانج، وهكذا نجد فى هذه التناظرات العددية تعبيرا آخر يتساوى أصوليا مع المنظور الكونى الذى عالجناه آنفا فى مسألة يـيــن و يانج.

وما يبدو عصيا على التفسير هو أن الأعداد الأخرى تعزى إلى السماء والأرض هى الأخرى، وينتج عن ذلك ظاهريا نوع من الانقلاب، والحق إن عدد 5 الفردى هو الذى يرمز للأرض وعدد 6 الزوجى يرمز إلى السماء، ونجد مرة أخرى أنهما عددين متتابعين فى مصفوفة الأعداد، يناظر أولهما الأرض ويناظر الثانى السماء، ولكن بغض النظر عن هذه الخصيصة التى تشيع بين زوج الأعداد 2 و 3 من ناحية وبين 5 و 6 من ناحية أخرى، فكيف تأتَّى عزو عدد فردى يانج إلى الأرض وعزو عدد زوجى يـيــن إلى السماء؟ وقد قال البعض صائبين إن هناك نوع من'الزواج المقدس *hierogamic*'[137] لمبدأين متكاملين[138]، كما أن ذلك ليس حالة استثنائية ولا منفصلة، وهناك كثير من الأمثلة المشابهة فى الرمزية التراثية[139]. والحق إنه يلزم التعميم أكثر من ذلك، فلا يمكن الحديث عن 'زواج مقدس' ما لم يُطرح حديه كذكر وأنثى فى علاقتهما المشتركة كما هو الحال هنا، ولكننا نجد كذلك أمورا تشابهها يتخذ فيه التكامل أوجها مختلفة، وقد نوهنا سلفا إلى ذلك

---

[137] ويعنى هذا المصطلح فى اليونانية hieros gamus 'الزواج المقدس'. SP, Editor

[138] راجع Marcel Grant , La Pensee Chinoise, pp 154-5 , 198-9، كما نوهنا عن ذلك فى موضع آخر هو 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 5. ويشتمل هذا الكتاب على ثروة من المعلومات المهمة، وأهمها لسياقنا الحالى هو باب الأعداد، ولكن على القارئ أن يعالجها من منظور 'تسجيلى' ويترك تفاسير الكاتب 'الاجتماعية' التى عادة ما تقلب العلاقات الحقيقية رأسا على عقب، فلم يكن النظام الكونى مثالا لنموذج المؤسسة الاجتماعية كما اعتقد Grant، ولكن هذه المؤسسات قامت على التناظر مع النظام الكونى.

[139] وسوف نلتقى فيما يلى بهذا النوع فى التراث الشرقى فى سياق تناول المربع والدائرة.

فى موضع آخر فى سياق ما تعلق بالاصطلاح الزمنى والاصطلاح المكانى كمتكاملين فى التراث البدوى والحضرى[140]، فالعلاقة بينهما لا يجوز اختزالها إلى علاقة بين ذكر وأنثى، ولكن هذا التكامل شأن أى تكامل آخر يتعلق بشكل خاص بالسماء والأرض، فالزمن متعلق بالسماء بموجب فكرة الدورات، والمكان متعلق بالأرض بموجب المظاهر الحسية، فالأرض تمثل امتدادا قابلا للقياس. ولا يصح استنتاج أن تلك التناظرات قابلة للاختزال إلى تناظر من نوع واحد، ولذا يكون الحديث عن 'الزواج المقدس' فى حالة مثل التى ذكرناها توا، وما يجب أن يقال هى أنها متكاملات من أى نوع كان، وأن جذريهما هما الجوهر الفاعل والجوهر القابل فى آن، وهما فى تراث الشرق الأقصى السماء والأرض.

ولو فهمنا المعانى المختلفة للثنائيين العددين اللذين نعزوهما إلى السماء والأرض لتحقق تبادل مثل الذى نتناوله الآن حينما تعتبر فى العلاقة بين أحدهما والآخر، أو على وجه بعينه من التوحد معا لو كانت مسألة 'زواج مقدس' بمعنى منضبط، والتى لا يصح فيها النظر إليهما كل على حدة، ونصل من ذلك إلى أن العددين 2 و 3 يمثلا السماء والأرض بذاتهما وبطبيعتهما، ويمثل العددين 5 و 6 الأرض والسماء فى حال رد الفعل، أى من منظور التجلى الذى نتج عن الفعل المتبادل، ويتضح ذلك فى متن يقول 'إن 5 و 6 هما الاتحاد المركزى'[141] أى الاتحاد بين السماء والأرض فى المركز[142]، ويتبدى ذلك بشكل أوضح من تكوين عددا 5 و6، وكلاهما يتكون من عددى 2 و 3 بطريقين مختلقين، فالخمسة حاصل جمعهما والستة حاصل ضربهما، وقد تولَّد كلاهما من عدد فردى وآخر زوجى، وينظر إليهما عموما فى رمزية حضارات مختلفة بأن فيهما سمة 'العطف والوصل' بالمعنى

---

[140] راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 21.

[141] ونتذكر هنا ما قلنا سلفا عن أن السماء والأرض يمكن يتوحدا فعلا فى المركز فحسب.

[142] شيين هان تشو.

النحوى[143]. وحتى نواصل تفسيرنا إلى أبعد من ذلك لابد أن نُسأل لماذا كان هناك جمع لحالة الأرض فى اتحادها بالسماء وضرب فى حالة السماء فى اتحادها بالأرض بشكل معكوس؟ وذلك لأن كل من المبدئين يتشرب من الآخر نفوذا فى اتحادهما، ويعمل على الوصل بين طبيعتيهما، إلا أن كلا منهما يستقبلها بشكل مختلف، فحركة السماء تجمع عدد 3 السماوى بعدد 2 الأرضى، وهذا هو 'العمل بلا فعل' بالمعنى المنضبط، ويجوز أن يسمى 'فعل الحضور *action of presence*'، ورد فعل الأرض على السماء يضاعف العدد السماوى 3 × 2 = 6، ذلك أن قدرة الجوهر القابل هى جذر التعدد ذاته[144].

ويمكن القول كذلك حيث إن العددين 2 و 3 يعبران عن طبيعة السماء والأرض ذاتهما، فإن العددين 5 و 6 يعبران فحسب عن 'معيارهما'، وهو ما يربو إلى قول أنهما منظوران من عالم التجلى، فكما طرحنا فى موضع آخر[145] إن فكرة 'المعيار' ذاتها من خصائص عالم التجلى، فلا سبيل إلى 'معايرة' السماء ولا الأرض إذ لا ينتميا إلى عالم التجليات، ولا يجوز الحديث عن 'معيار' إلا فى حدود تجلٍ بعينه كما يبدو للكائنات المتجلية[146]، والتى يمكن تسميتها نفوذ ربانى أو أرضى، ويعبر عنهما الحركة المتبادلة بين يانج و يين ، ولكى نفهم بدقة أكثر كيف تنطبق فكرة 'المعيار' فعلينا الرجوع إلى التمثيل

---

[143] وقد كان عدد 5 عند الفيثاغوريين هو 'عدد العرس'، من حيث إنه مجموع أول عدد زوجى أنثوى وأول عدد فردى ذكورى، أما قيمة الوصل فى عدد 6 فيكفى أن نعلم أنها عدد حرف الواو فى العبرية والعربية، كما أنه عدد 'خاتم سليمان' الذى يناظره هندسيا، وللمزيد عن رمزية رقمى 5 و 6 راجع 'رمزية الصليب' باب 28.

[144] واطراد الأعداد الفردية والزوجية نتيجة طبيعية لهذه الصيغة، فحاصل جمع عدد زوجى وآخر فردى يكون على الدوام فرديا، فى حين أن حاصل جمع عددين زوجيين أو فرديين سيكون دائما زوجيا.

[145] راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 3.

[146] وهذا 'المنظور' لابد أن يفهم من ناحية العالم المحسوس ومن ناحية البصيرة، وبحسب ما إذا كانت مسألة نفوذ أرضى 'ظاهرى' أم كان نفوذا 'باطنيا' سماويا.

الفراغى الذى يرمز إلى المبدئين وهما الدائرة للسماء والمربع للأرض[147]، والأشكال الرباعية التى كان المربع مثالها تقاس بالخمسة وتضاعيفها، وكذلك الأشكال الدائرية تقاس بالستة وتضاعيفها، ويخطر لنا عند التفكير فى تضاعيف هذين العددين هو ضعفهما 10 و 12، والحق إن القياس الطبيعى للخط المستقيم يحسن بتقسيم عشرى، والقياس الطبيعى للخطوط الدائرية يحسن بتقسيم اثنى عشرى، ويمكن أن يبين ذلك السبب الذى جعل العددين 10 و 12 أساسا لكافة النظم العددية، وهما يعملا جنب إلى جنب أحيانا فى الآن ذاته كما يحدث فى الصين، ذلك أن لهما فى الحقيقة تطبيقات شتى، وليس فى تواجدهما معا فى إطار تراث واحد شبهة تعسف[148].

ونختتم هذه الملحوظات بالإشارة إلى أهمية العدد 11 من حيث بنائه من عددى 5 و 6، وهو ما يجعل منه رمز ’الاتحاد المركزى للسماء والأرض[149]‘ المذكور آنفا، ولذا كان ’العدد الذى يؤسس كمال طرق السماء والأرض تشينج[150]‘ وأهمية العدد 11 ومضاعفاتها عنصر شائع بين مذاهب تراثية مختلفة كما أشرنا فى موضع آخر[151]، ذلك رغم أنها تفوت على اللذين يدعون دراسة الرمزية العددية[152]، وقد تمتد هذه الملاحظات بلا نهاية إلا

---

[147] وهنا يبدو البرجل والمربع كأدوات قياس من منظورى ’السماوى‘ و’الأرضى‘، أى فيما يتعلق بالنفوذ المناظر، وسوف نعود إلى ذلك فيما بعد.

[148] ويحدث هنا تبديل آخر، فيرمز عدد 10 إلى السماء ويرمز عدد 12 إلى الأرض فى بعض الأحيان، كما لو كان ذلك لبيان اعتمادهما المتبادل حيال التجلى أو النظام الكونى والعلاقة الزمنية والمكانية، وسوف نستعين بمثل واحد من هذا التبديل فى التراث الصينى، فالأيام تعد بفترات عشرية، فتعنى عشرة أيام ’عشر شموس‘، وتعنى اثنى عشر شهرا ’اثنى عشر قمرا‘، أى إن العددين 10 و 11 يناظرا الشمس والقمر على الترتيب، فالشمس التى هى يانج أو ذكورى تناظر السماء والنار والجنوب، والقمر الذى هو ييـن أنثوى يناظر الأرض والماء والشمال.

[149] وقد جاءت كلمة تشينج فى كتاب التحولات فى ثلاثية وين وانج. راجع Matgioi, La Voie Metafisique, ch 7.

[150] تشيين هان تشو.

[151] راجع Esoterism of Dante, ch. 7.

[152] وقد كان العدد 11 فى التراث الهرمسى والقبالى الذى يتكون من عددى 5 و 6 يناظر

أننا اقتصرنا هنا على ما تعلق بالسماء والأرض، وهما أول حدين فى الثلاثى الأعظم، وقد آن الأوان لكى نتناول الحد الثالث وهو الإنسان.

....

تطبيقا آخر عن الإنسان الفردى و'الإنسان الكامل'، أو عن الإنسان الأرضى والإنسان السماوى حتى نربطه بتراث الشرق الأقصى، وحيث إننا قد تحدثنا عن عددى 10 و 12 فسوف نذكر الأهمية التى يعزوها التراث القبالى لمجموعهما 22 وهو أول تضاعيفهما، وهو عدد الحروف فى الأبجدية العبرية.

9

ابن السماء والأرض

تتماهى دائما صيغة التربية الروحية 'أبوه السماء وأمه الأرض' مع كافة الأحوال المختلفة التى تتعلق بالزمان والمكان[153]، وتحدد العلاقة بين الإنسان والحدين الآخرين من الثلاثية العظمى، وتُعَرِّف الإنسان بصفته 'ابنا للسماء والأرض'، ومن الثابت أن الكائن الذى تُطَبَّق عليه بكاملها ليس هو الإنسان الواقع فى قهر شروط عالمنا بل على 'الإنسان الحق' الذى يصبو إلى إلى تحقيقها فى ذاته، وتستدعى هذه النقطة استطرادا إذ إنها تقبل الملاحاة بأن التجلى بمجمله لا يمكن إلا أن يكون نتاجا للسماء والأرض، فكل إنسان وكل كائن ما كان هو ابن للسماء والأرض بالمنطق ذاته، إذ إن طبيعته تمتاح من كليهما، وهذا صحيح بمعنى ما، ففى كل كائن جوهر فاعل وجوهر قابل بالمعنى النسبى لهذه الأمور، أى جانب يين وجانب يانج، أو جانب فى 'الفعل' وجانب فى 'القدرة'، أو جانب 'باطن' وجانب 'ظاهر'. لكن هناك مراتب لابد من مراعاتها فى تلك المشاركة، فالنفوذ السماوى والأرضى يشكلا الكائنات بتناسبات شتى، كما يفسرا لانهائية التنوع، وما يجعل الإنسان إنسانا فحسب بقدر محدد ودرجة محددة، ونعنى بذلك 'الإنسان الحق'[154] الذى وهبته السماء القدرة على رؤيتها 'سلفا له' فى حالنا الراهن من

---

153 ونجد منها آثارا فى المنظمات الشعائرية لطائفة الكاربونيرى Charbonarism، ولا تعدو بقايا ساء فهمها بالطبع، وتنمّ هذه الحالة عن الأصل التى بقيت منه، ووصلت حتى هذه الدرجة من التدنى والانحراف. راجع 'Perspectives on Initiation' باب 12.

154 ولن نتحدث الآن عن 'الإنسان المتعالى The Transcendent Man' حيث إننا سوف نتحدث عنه لاحقا، فنحن نتناول هنا حال وجود بعينه وليس الوجود الكلى بكامله.

الوجود[155]. أو على وجه الدقة إنه ينبغى عليه طبيعيا ومن حيث المبدأ أن ينشغل بتمييز الاختلاف بين الإنسان و'الإنسان الحق'[156]، وهو الذى يراه التراث إنسانا طبيعيا حقا، وقد سُمى كذلك لأنه يحتكم على طبيعة الإنسان بكاملها، فقد زرع فى نفسه مجمل الإمكانات التى تدل عليها، أما الآخرون فيحتكمون على قدر محدود منها قد يتنامى فى وجه أو آخر، وهذه هى الصيغة الجسدانية العامة التى يصطبغ بها الكائن. ولكنها على كلٍ نائية عن إمكانية 'التحقق الفعلى'، فالسمات السائدة فيهم تجعلهم حقا أقرب انتسابا إلى الأرض منهم إلى السماء، وهو ما يجعل منهم يـيــن بالنسبة إلى الكون، فالإنسان الذى يعتبر ابنا للسماء والأرض حقا لابد أن يتساوى فيه 'الفعل' مع 'القدرة'وهو ما يعنى التحقق المتكامل لإنسانيته، اى إنه 'إنسان حق'، ولذا كان الإنسان الحق متوازنا بين يـيــن و يانج، وكذلك يبين لماذا كان هو يانج فى علاقته بالكون، فالطبيعة السماوية تتعالى على الطبيعة الأرضية حيثما جرى اعتبار أحدهما أو الآخر، وهكذا فحسب يتمكن من القيام بدوره 'المركزى' بشكل فعال ينتمى إليه كإنسان، ولكن شرط أن يكون إنسانا بمعنى الكلمة، وأن يكون 'صورة لسلفه الحق' بالنسبة إلى كافة المخلوقات المتجلية[157].

ومن المهم الآن أن نتذكر أن 'الإنسان الحق' هو الإنسان القديم الأولانى على الدوام، أى إن حاله كان الحال الطبيعى للإنسانية فى أصولها، وقد نأى عنها شيئا فشيئا فى سياق الدورة الأرضية كى يصل إلى ما نعرفه

---

[155] وقد جاء تعبير 'سلف حق true ancestor' بين الصفات التى أطلقت على تيين تى هيوى.

[156] راجع 'رمزية الصليب' بابا 2 و 28.

[157] راجع 'أناشيد الطريق والفضيلة' باب 4، وهذا هو الإنسان الذى 'خلق على صورة الرب'، أو 'القوى السماوية إلوهيم ' ولا يمكن أن يكون كذلك إلا لو كان متوحدا مثل 'الأندروجين' أو الزيجوت، ومبنيا على توازن تام بين يـيــن و يانج، وتقول كلمات التوراة إن إلوهيم قد خلق الإنسان على صورته، وهى حرفيا 'ظله' أو 'انعكاسه' من ذكر وأنثى خلقهم، التكوين 1:27، وترد فى الجوانية الإسلامية بموجب التساوى العددى بين 'آدم' و 'هو' و'الله'، راجع 'رمزية الصليب' باب 3.

اليوم ’بالإنسان العادى‘، وهو على الحقيقة ’الإنسان الساقط‘، وهذه السقطة الروحية التى تنطوى على خلل فى توازن ييـن و يانج، والتى يمكن أن تُعَدَّ انفصالا تدريجيا عن المركز الذى احتله ’الإنسان الأولانى‘ فيما سلف، فقلَّ فيه يانج عن ييـن ، وبالطريقة ذاتها طغى ’البرانى‘ على ’الجوانى‘، ولذا قلنا منذ برهة إنه أقرب إلى بنوة الأرض، فقد صارت ’أعماله‘ أكثر خفاءًا وصارت ’قدراته‘ أكثر جلاءًا، مثل الكائنات غير الإنسانية التى تنتمى إلى مقامه الوجودى ذاته. أما ’الإنسان الأولانى‘ فقد جمعها كلها فى ذاته وتحققت بالكامل فى إنسانيته[158] بفضل ’استبطانه‘ الذى يحيط بحال الوجود بأكمله كما تحيط السماء بالتجلى الكلى، وهى على الحقيقة فى المركز الذى يشتمل على كل شىء. ويحتويها فى ذاته كإمكانات منطوية فى طبيعته[159]، ولذا كان الإنسان حدا ثالثا فى الثلاثى الأعظم يمثل مجموع كل الكائنات المتجلية الأخرى.

وقد كان ’موقع‘ ’الإنسان الحق‘ فى النقطة المركزية التى تتوحد فيها قوى السماء والأرض، وكان بموجب ذلك ناتجا كاملا مباشرا لتوحدهما، ولذلك أيضا كانت الكائنات الأخرى منتجات ثانوية جزئية، ولا تملك إلا أن تنبثق عنه بتراتبها اللامحدود بحسب الانفصال قل أو كثر من ذلك المركز ذاته، ولذا كان هو فحسب الذى يمكن أن يقال عنه ’ابن السماء والأرض‘، فهو كذلك بشكل ’فائق‘ فى أسمى المراتب، ولكن الكائنات الأخرى ليست كذلك إلا بقدر مشاركتها فى وجوده، وهو فحسب الذى يشكل مركز تلك المشاركة، إذ

---

[158] وقد أسلفنا أن المصطلح الصينى ’جين‘ يترجم إلى ’الإنسان‘ و’الإنسانية‘، والأخيرة تعنى فى المقام الأول الطبيعة الإنسانية لا مجرد تعداد الناس، فيتساوى عند ’الإنسان الحق‘ كلا من ’الإنسان‘ و’الإنسانية‘ تماما نظرا لأنه حقق فى ذاته كافة مقوماتها.

[159] ولذا كان آدم عليه السلام قادرا على ’تسمية‘ كل الكائنات كما جاء فى رمزية سفر التكوين 2: 19-20، بما يعنى تعريفها وتحققها فى آن بحسب طبائعها، وقد عرفها من فوره وبباطنه ككائنات تعتمد على طبيعته، ولذا كان ’السادة‘ فى تراث الشرق الأقصى يقومون بدور يشبه دور الإنسان القديم إذ يقال ’إن الأمير الحكيم يسمى الأشياء بما يناسبها، ويعامل كل شىء بحسب الاسم الذى أضفاه عليه‘ لون يو، باب 13.

إنه الوحيد الذى يُعَدُّ وسيطا بين السماء والأرض المجتمعين فيه، وإن لم يكن بذاتهما فبنفوذهما المشترك فى مقام الوجود الذى تقع الحال الإنسانية[160].

وقد أسلفنا الحديث[161] عن الشطر الأول من التربية الروحية *initiation* الذى يتعلق بإمكانات الحال الإنسانى، ويشكل ما يسمى 'الأسرار الصغرى' التى تستهدف استعادة 'الحال الأولانى'، أى إن تلك التربية لو تحققت لانتقل الإنسان إلى موقعه المنوط به من حاله 'اللامخلوق' إلى المركز الذى ينتمى إليه بشكل طبيعى، ويستعيد كل المقومات التى ينطوى عليها وجوده فى الوضع المركزى.

و'الإنسان الحق' هو الذى وصل بالفعل إلى نهاية 'الأسرار الصغرى'، أى كمال الحال الإنسانى، ولذلك احتل 'الوسط الثابت تشونج يونج *invariable middle*'، وهكذا أفلت من تشتت 'عجلة الكون *the cosmic wheel*'، حيث إن المركز نقطة ثابتة لا تشارك فى الحركة التى تدور حولها[162]. ولو وصل 'الإنسان الحق' إلى هذه النقطة فإنه لم يصل بعد إلى المقام الأسمى، وهو غاية التربية الروحية التى يشار إليها بمصطلح 'الأسرار الكبرى'، ، ولكنه أفلت من المحيط إلى المركز، أو من 'الظاهر' إلى 'الباطن'، وينجز بالتالى دور 'المحرك الذى لا يتحرك' فى العالم الذى ينتمى إليه[163]، ويمكن أن يكون 'حضوره' فى ذلك الدور بديلا لعمل السماء 'بلا فعل'[164].

---

160 وهذا التحفظ الأخير مطلوب بموجب التمايز بين 'الإنسان الحق' وبين 'الإنسان المتعالى'، أى 'الإنسان الكامل' .

161 راجع على وجه الخصوص .Perspectives on Initiation, ch. 39

162 راجع 'رمزية الصليب' باب 28، و .Perspectives on Initiation, ch. 46

163 ويمكن قول إنه لم يعد ينتمى إلى هذا العالم، لكن هذا العالم ينتمى إليه.

164 ومن الغريب أن يظهر Martines de Pasqually فى الغرب إبان القرن الثامن عشر ويدعى لنفسه مقام 'الإنسان الحق'، وبصرف النظر عن صحة هذا الادعاء أو خطله فيمكن التساؤل على كل حال عن الكيفية التى وقع بها على ذلك الاصطلاح الطاوى المتخصص، والذى بدا كما لو كان الاصطلاح الوحيد الذى نطق به من الطاوية.

10

الإنسان والعوالم الثلاثة

حينما نقارن الثلاثيات التراثية المختلفة حتى لو أمكن أن نجعلها تتناظر كلمة بكلمة فلا بد من الحذر من استنتاج أن تناظراتها متماهية بالضرورة حتى لو كانت الاصطلاحات متشابهة التسمية، فقد تكون هذه الاصطلاحات منقولة بالتشاكل بين مقامات مختلفة، وهذا الحذر ضرورة عندما نقارن الثلاثى الأعظم للشرق الأقصى بالمصطلح الهندوسى 'العوالم الثلاثة تريبهوفانا'، ويتكون هذا المصطلح الأخير من 'الأرض بهو' و'الهواء بهوفاس' و'السماء سفار'، إلا أن هاتين السماء والأرض ليستا تيين و تى فى تراث الشرق الأقصى، واللتان تناظران دائما بوروشا و براكريتى فى التراث الهندوسى[165]، وبينما كان الأخيرين خارج التجليات التى تنبثق عنهما مباشرة فإن 'العوالم الثلاثة' تمثل جُمَّاعَ التجليات ذاتها التى تنقسم إلى مراتبها الأصولية الثلاث، وهى على الترتيب مرتبة التجليات فوق الصورية ومرتبة التجليات اللطيفة ومرتبة التجليات الكثيفة أو الجسدانية.

وحتى نبرر استخدام الكلمات التى نضطر إلى ترجمتها إلى 'السماء' و'الأرض' فيكفى أن نراعى أن مرتبة التجليات فوق الصورية هى النطاق الذى يسود فيه نفوذ السماء، فى حين كان التجلى الكثيف نطاقا يسود فيه نفوذ الأرض، وترد هذه المصطلحات بالمعنى الذى عالجناه آنفا، كما يجوز القول إن المرتبة فوق الصورية هى مقام الجوهر الفاعل ومرتبة التجليات الكثيفة هى مقام الجوهر القابل، وهو الأمر ذاته، وذلك دون أن نقدر على

---

165 راجع 'الإنسان ومصيره فى الفيدانتا' بابا 12 و 14.

تماهيهما مع الجوهر الكلى الفاعل ولا الجوهر الكلى القابل[166] أما عن التجليات اللطيفة التى تشكل 'العالم الوسيط أنتاريكشا' فهو حقا مصطلح متوسط ينبثق عن نفوذ حدى الثلاثية الأولين المتكاملين، وفى تناسب لا يمكن القول إن أحدهما يسود الآخر فيما تعلق بكليتهما على الأقل. ونسلم بتعقيده الشديد نتيجة اشتماله على عناصر أقرب إلى الجوهر القابل وعناصر أخرى أقرب إلى الجوهر الفاعل، ولكن على كلٍ فإن تلك العناصر ذاتها تتخذ جانب الجوهر القابل من ناحية التجليات فوق الصورية وتتخذ جانب الجوهر الفاعل من ناحية التجليات الكثيفة.

ولا يصح خلط الحد الأوسط من 'العوالم الثلاثة' بنظيره فى الثلاثى الأعظم وهو الإنسان رغم أن له صلة به بدرجة ما، ولا يحُجُّ من حقيقيتها أنها أقل ظهورا، وسوف نعالج هذا الموضوع فيما يلى، ولكن ذلك ليس له دور كنظيره من كافة وجهات النظر، والحق إن الحد الأوسط من الثلاثى الأعظم ناتج عن طرفا الحدين، وهو ما يعبر عنه التراث بعبارة 'ابن السماء والأرض'، وهنا تنبثق التجليات اللطيفة عن التجليات فوق الصورية فحسب بشكل مباشر، كما تنبثق التجليات الكثيفة بدورها عن التجليات اللطيفة، أى إن كل حدٍّ له فيما سبقه مبدأ يتنزل عنه مباشرة، وهكذا لم يكن الأمر ترتيب النواتج فى الاصطلاحات حتى يتسق التناظر بين الثلاثيين بشكل مشروع، فهناك تناظر 'سكونى' فحسب كما لو كانت الحدود الثلاثة قد نتجت بالفعل، فيبدو الحدين النقيضين بالمعنى النسبى كما لو كانا يناظرا الجوهرين الفاعل والقابل فى نطاق التجليات الكلية فى مجملها، والتى تشتمل تشاكليا على

[166] ولنذكر عرضا فى هذا السياق أن صفة 'الأبوى paternal' و'الأمومى maternal' اللتين تحدثنا عنهما فى الباب الأخير تنتقل أحيانا بين أحدهما والآخر على المنوال ذاته، فحين نقول مثلا إن 'الآباء أعلى' و'الأمهات أدنى' كما يرد فى رسائل عربية بعينها فإن 'الآباء' هم السماء من منظور تمييزى، أى حالات فوق صورية أو روحية يستقى منها الكائن الإنسانى جوهره الفاعل، وأن 'الأمهات' هن العناصر التى تكون عالم 'ما تحت القمر'، أى العالم الجسدانى الذى تمثله الأرض بمدى ما تمد الكائن بجوهره القابل، ومصطلحا 'القابل والفاعل' يردان هنا بمعناهما النسبى المخصوص.

كائن بعينه، أى ’الكون الأكبر‘ بصحيح العبارة.

ولا حاجة للإسهاب فى الحديث هنا عن التشاكل التكوينى بين ’الكون الأكبر‘ و’الكون الأصغر‘، والتى قلنا عنها ما يكفى فى سياق دراساتنا، ولكن ما يحسن بنا ذكره هو أن الكائن الإنسانى ’كون أصغر‘ لابد له أن يشارك فى ’العوالم الثلاثة‘، وقد انطوى على عناصر فى ذاته تناظرها تماما، والحق إن تقسيم الثلاثى العام قابل للتطبيق عليه أيضا، فهو ينتمى بموجب روحه إلى التجليات فوق الصورية وينتمى بنفسه إلى التجليات اللطيفة وينتمى بجسده إلى التجليات الكثيفة، وسوف نعود إلى ذلك بعد هنيهة، فهذه فرصة لبيان العلاقة بين بعض الثلاثيات المهمة. زد على ذلك أن الإنسان الذى نعنى به ’الإنسان الحق‘ أو الذى تحقق بكماله هو الذى يمثل الكون الأصغر بأكثر مما يمثله أى كائن آخر بموجب موقعه ’المركزى‘، الذى يجعل منه صورة أو بالحرى ’ملخصا‘ بالمعنى اللاتينى لمجمل التجليات، وقد عالجنا ذلك فيما سبق، ويجمع فى ذاته كل الكائنات الأخرى، حتى لا يبقى فى التجليات ما لا يُمَثَّلَ ويتناظرَ فى الإنسان، وليست هذه مجرد ’استعارة‘ فى الحديث كما يتعجل المحدثون فى الاعتقاد، ولكنه تعبير عن حقيقة حاسمة يقوم عليها شطر هائل من العلوم التراثية، وهنا يكمن تفسير علاقة الارتباط بين أكثر الأمور ’إيجابية‘ بين تعديلات النطاق الإنسانى والنطاق الكونى، ويؤكد تراث الشرق الأقصى على ضرورة اشتقاق كل التطبيقات العملية منها.

ومن ناحية أخرى فقد ألمحنا إلى علاقة ارتباط خاصة بين الإنسان و’العالم الوسيط‘، وهى ما يمكن أن يسمى ’وظيفة‘ موضعها بين السماء والأرض، وليس بالمعنى المبدئى الذى تعبر عنه فى الثلاثى فقط بل كذلك فى المعنى المخصوص الذى تعبر عنه تريبهوفانا، أى بين عالم الروح وعالم الجسد، وتشارك فى كليهما فى آن بموجب تكوينها، ويقوم الإنسان بدور وساطة فى الكون بأجمعه يضاهى الدور الذى يقوم به الكائن الحى فى نفسه بين الروح والجسد، وما يستحق الملاحظة فى هذا السياق هو النطاق الوسيط الذى يسمى فى مجمله ’النفس‘ أو التجلى اللطيف، حيث نجد العنصر الذى يميز

الفرد الإنسانى بما هو، ألا وهو ’العقل ماناس‘، وهو العنصر الإنسانى الذى يحتل فى الإنسان ما يحتله الإنسان ذاته فى الكون.

ويسهل الآن فهم أن الوظيفة التى يتناظر الإنسان بموجبها مع الاصطلاح الوسيط فى تريهوفانا أو مع النفس التى تمثلها فى الكائن الإنسانى هو وظيفة ’الوساطة‘، كما أن المبدأ الحيوى قد وصف كثيرا كوسيط بين الروح والجسد[167]، ويقوم الإنسان بدوره ’كوسيط‘ بين السماء والأرض، وسوف نتناول ذلك تفصيلا فيما بعد، ولا يمكن قيام تناظر حدًا بحدٍ بين الثلاثى الأعظم و تريهوفانا إلا فى هذا الجانب بمدى ما كان الإنسان ’ابنا للسماء والأرض‘، ودون أن يعنى ذلك تماهيا بين الثلاثيين، وهذا هو المنظور الذى وصفناه آنفا بمصطلح ’سكونى *static*‘ حتى نميزه عما يسمى ’وراثيا *genetic*‘[168]، أى بالنظر إلى تتابع إنتاج الاصطلاحات، والتى يستحيل فيها التزامن كما سيتضح فيما يلى.

---

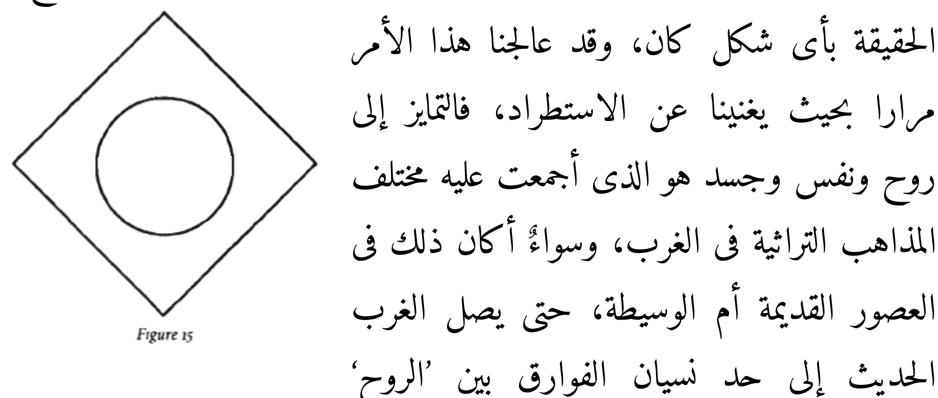
[167] ويمكن أن نتذكر هنا اصطلاح Cudworth ’الوسيط الشكلى plastic mediator‘.

[168] ورغم أن ’سكونى‘ عادة ما تقابل ’حركى‘ فإننا نفضل ألا نعتمد على كلمة ’حركى‘، والتى ليست خطئا بالكامل إلا أنها لا تعبر بوضوح كافٍ عما نتعلق به.

11

الروح والنفس والجسد

يشكل التقسيم الثلاثى فى تعريف كائن حى أبسط الطرق وأعمها خصوصا حيال الإنسان، فمن الواضح أن الازدواجية الديكارتية 'للروح' و'الجسد' التى جثمت على الفكر الغربى الحديث برمته لا تملك التناظر مع الحقيقة بأى شكل كان، وقد عالجنا هذا الأمر مرارا بحيث يغنينا عن الاستطراد، فالتمايز إلى روح ونفس وجسد هو الذى أجمعت عليه مختلف المذاهب التراثية فى الغرب، وسواءً أكان ذلك فى العصور القديمة أم الوسيطة، حتى يصل الغرب الحديث إلى حد نسيان الفوارق بين 'الروح' و'النفس' فيراهما رديفين غامضين، وجاز عنده تبديل مواقعهما حتى لو قُصد بهما حقائق تنتمى إلى مقامات مختلفة، وربما كان ذلك من أكثر الأمثلة إدهاشا وأشدها برهانا على التخليط الذى انتاب العقلية الحديثة، وقد أدى هذا الخطل إلى نتائج لا تقتصر على النظرية، ولذا كان أوغل خطرا[169]، ولكن ليس هذا ما ننشغل به حاليا حتى نفسر بضع نقاط تتعلق بموضوع دراستنا.


Figure 15

وقد انطبق التمايز بين الروح والنفس والجسد على 'الكون الأكبر' و'الكون الأصغر' كليهما، فتكوين أحدهما هو تكوين الآخر، حتى إن عناصرهما تتناظر بحسم من الناحيتين. وتتعلق طريقة التفكير هذه بقدماء اليونان وخاصة فى المذهب الكونى الفيثاغورى الذى 'طوع' تعاليم أوغل منه

[169] راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان'، باب 35.

قدما، وقد ألهمت هذه النظرية أفلاطون واتبعها بأكثر مما يُعتقَد. وقد أخذ عنه من اتبعه من الفلاسفة بشكل جزئى مثل الرواقيين على سبيل المثال، والذين اتسم منظورهم 'بالبرانية' التى عملت غالبا على تشويه الأفكار المقصودة. وقد كان عند الفيثاغوريين رباعية أصولية تشتمل أولا على المبدأ الذى يتعالى على الكون ثم الروح الكلى ثم النفس الكلى وأخيرا على الهيولى الأولانية[170]، ويجب مراعاة أنه حيث يمثل الاصطلاح الأخير الاحتمالية الصرف، والتى لا يمكن اختزالها إلى معنى الجسد، ولكنها تناظر 'الأرض' فى الثلاثى الأعظم أكثر مما تناظر تريبهوفانا، فإن الروح الكلى والنفس الكلى تناظرا الحدين الأخيرين منها، أما المبدأ المتعالى فيناظر من جوانب بعينها 'السماء' فى الثلاثى الأعظم، إلا أنها تتناظر كذلك مع 'الوجود' أو الوحدة الميتافيزيقية، أى مع تاى تشى، ويبدو هنا نقص فى وضوح التمييز، ولكن ربما لم يكن ذلك مطلوبا للمنظور الذى تحددت به، والذى كان كونيا أكثر منه ميتافيزيقيا، والذى قامت عليه الرباعية المذكورة. وأيا كان الأمر فقد مزق الرواقيين هذه التعاليم بدعوى 'الطبيعية' وانصرف نظرهم عن المبدأ المتعالى، ولا يرون إلا 'ربا' حلوليا يعرفونه باسم 'عالم الروح *Spiritus Mundi*'، ولا نقول 'عالم النفس *Anima Mundi*' كما يعتقد مفسروه المحدثون، فقد تأثروا بالاضطراب الحديث الذى خلط بين الروح والنفس، والحق إن نفس الكون عندهم وعند بعض من يتبعون مذهبا تراثيا لم يكن لها سوى دور 'ديميورجى' بالمعنى المنضبط فى تشكيل الكون من الهيولى الأولانية.

وقد تحدثنا لتونا عن بناء الكون، وقد يكون من الأدق أن نتحدث عن 'عالم الجسد *Corpus Mundi*' أولا من حيث وظيفته الديميورجية التى هى وظيفة تشكيلية *formative*،[171]، وثانيا لأن الروح الكلى والنفس الكلى تشكلا شطرا من الكون بمعنى ما، ونقول 'بمعنى ما' لإمكان النظر إليهما من منظور

---

[170] وقد احتوت 'رسائل إخوان الصفا' على طرح واضح للنظرية الفيثاغورية.

[171] ومن المهم مراعاة أننا نقول 'تشكيليا' وليس 'إبداعيا'، وسيتضح هذا التمييز لو تذكرنا الرباعى الفيثاغورى الذى يمكن أن يرتبط بفكرة 'العوالم الأربعة' فى القبالة العبرية.

مزدوج، و يناظر بدوره ما أسميناه فى الباب السابق منظور ’وراثى‘ ومنظور ’سكونى‘، وإما كان مبدءا بمعنى نسبى أو كان عنصرين من ’عناصر‘ ’الكون الكلى‘. وقد تمخض ذلك عن واقع أنه بمجرد تعلق المسألة بالوجود المتجلى فنحن فى جانب التمايز بين الجوهر الفاعل والجوهر القابل، فالروح والنفس ’جوهريا‘ على مقامين مختلفين كما لو كانا انعكاسين للمبدأ ذاته، وهما من حيث ’الجوهر القابل‘ ’منتجات‘ من ’المادة الأولية *materia prima*‘، رغم أنهما تُعيِّنا نتائجهما فى اتجاه تنازلى[172]، ذلك لأن على الروح الكلى والنفس الكلى أن يتنزلا إلى نطاق التجلى، ولابد لهما من أن يصبحا شطرا متكاملا من التجلى الكلى. وتُصَّور الصلة بين هذين المنظورين المختلفين رمزيا بشعاع يسقط على سطح عاكس، وكلاهما لازم لإنتاج صورة، فتصبح الصورة انعكاس حقيقى للمصدر المشع ذاته، ومن ناحية أخرى يدل وضع سطح الانعكاس على مستوى الحقيقة التى ينتمى إليها[173]، ولو لجأنا إلى لغة تراث الشرق الأقصى فإن الشعاع يناظر النفوذ السماوى، ويناظر سطح الانعكاس النفوذ الأرضى الذى يتزامن مع اعتبارات ’الجوهر الفاعل‘ و’الجوهر القابل‘ فى التجلى[174].

وتنطبق هذه الملحوظات عن تكوين ’الكون الأكبر‘ على الروح والنفس فى ’الكون الأصغر‘، ولا يبقى إلا الجسد الذى لا يجوز اعتباره مبدءًا بالمعنى الصحيح، ذلك أنه النتيجة النهائية للتجلى فى حال وجودنا، وهو مُنتَجٌ لا يُنْتِجُ من أية ناحية كانت، ويكتسب الجسد هذه الصفة فى الوجود المتجلى بكل ما أمكنه من كمال، ويعبر عن سلبية قابلة، ولكنه فى الآن ذاته يتميز بكل الطرق الممكنة عن الجوهر القابل ذاته، وهو مبدأ ’أمومى‘ يعاون فى

---

[172] ولنتذكر أن هذه الصلة من منظور بودهى أى البصيرة الصرف الهندوسى تناظر ’الروح Spiritus‘ والتجلى فوق الصورى، وهو أول منتجات براكريتى، ولكنه فى الآن ذاته أول مقامات تجلى ’آتما‘ أو المبدأ المتعالى. راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘ باب 7.

[173] راجع ’رمزية الصليب‘ باب 24.

[174] ويناظر الشعاع والسطح العاكس تماما الخطين الرأسى والأفقى اللذان يرمزان إلى السماء والأرض، على الترتيب. راجع شكل 7 عاليه.

إنتاج التجلى. وبهذا الصدد نجد أن ثلاثى الروح والنفس والجسد يتكون بشكل يختلف عن الثلاثيات التى تتكون من حدين متكاملين متماثلين ومنتج لهما يحتل الوسط بينهما، وفى هذه الحالة كما فى حال تريبهوفانا التى تناظره تماما ويقع الحدين الأولين على جانب واحد من الحد الثالث رغم أنه لازال يعتبر ناتجا عنهما فى نهاية المطاف، ولا يقوما بدور متماثل فى هذا المنتَج، فالنفس هى مبدأ الجسد المباشر، لكنها تنبثق عن الروح بشكل غير مباشر فحسب بوساطة النفس، لكن حينما ننظر إلى الكائن المكتمل بما قلناه آنفا عن المنظور 'السكونى' يمكن للمرء أن يجد تماثلا لا بين الحدين الأول والثانى بل بين الحد الأول والحد الأخير، وتظل النقس فى هذه الحالة وسيطا بين الروح والجسد، وهذا ما يبرر وصفها بمبدأ 'التوسط'، كما تظل الحد الثانى الذى يكون برانيا بالضرورة بالنسبة إلى الثالث[175]، ولا يمكن بالتالى اعتباره ناتجا عن الحدين الطرفيين.

وقد يثور سؤال آخر عن كيف يُتخذ الروح والجسد أحيانا كمتكاملين رغم غياب التماثل الذى نوهنا عنه، وتُرى الروح حينئذ كمبدأ ذكورى والنفس كمبدأ أنثوى؟ وذلك لأن الروح هى أقرب ما فى التجلى إلى القطب الجوهرى، حتى إن النفس تكون منها بمثابة جانب قابل، وهكذا تكون الروح يانج والنفس يين ، ولذا يرمز إليهما دائما بالقمر والشمس، وهناك مبرر أقوى فى أن الروح هى الشعاع الذى يصدر مباشرة عن منبعه وأن النفس هى انعكاس له فحسب، كما أن 'العالم الوسيط' الذى يمكن وصفه بالنطاق 'النفسانى *animic*' ليس إلا البيئة التى تتشكل فيها الصور، وهو ما يسمى فى التحليل الأخير وظيفة 'الجوهر القابل' أو 'الأمومة'، ويتردد هذا التكون فى الفعل، أو بالحرى فى نفوذ الروح، والذى يقوم بدور الجوهر الفاعل والأبوى، ولابد من فهم أن ذلك بالنسبة إلى الروح ليس إلا 'فعل الحضور' الذى

---

[175] ومن نافلة القول أن الأولوية هنا منطقية إذ إن الحدود الثلاثة مكونات متزامنة للكائن.

يشاكل أعمال السماء 'بلا فعل'[176].

وسوف نضيف كلمات قليلة عن الرموز الرئيسية التى تخص 'العالم النفسانى *Anima Mundi*'، فأحد الرموز الشائعة هى الثعبان بموجب أن العالم 'النفسانى' هو النطاق الصحيح للقوى الكونية، والتى تعمل هى أيضا على العالم الجسدانى، وتنتمى بذاتها إلى المقام اللطيف، ويتعلق ذلك بالطبع بما ذكرنا عن رمزية اللولب المزدوج و صولجان هرمس، زد على ذلك أن ازدواجية الجوانب التى تتزيا بها القوى الكونية تناظر تماما الصيغة الوسطية للعالم النفسانى، والتى تجعلها مضمار التقاء القوى السماوية والأرضية.

وهناك كذلك رمز للعالم النفسى يمثل فيها الثعبان دائرة على شكل ثعبان يلقم ذيله *Ouroboros*، والحق إن هذا الشكل يناسب المبدأ النفسانى بمدى ما كان إلى جانب الجوهر الفاعل بالنسبة إلى العالم الجسدانى، ولكنه بالطبع على جانب الجوهر القابل، والذى يضفى عليه مظهر الازدواجية بحسب المنظور الفعلى، وهذين الجانبين يتوحدا بطريقة مثيرة، ففى رمز آخر من هرمسية القرون الوسطى عن العالم النفسانى كما فى شكل 15، فهو دائرة فى مربع متحرك، أى مربع يقف على ركن واحد كى يوحى بالحركة، فى حين يوحى المربع المستقر على قاعدته بالثبات[177]، وما يجعل هذا الرمز مفيدا من منظورنا الحالى هو الدائرة والمربع اللذان يتكون منهما المعنى ذاته الذى يتردد فى تراث الشرق الأقصى[178].

---

176 وهذه الملحوظات الأخيرة قد تعين على فهم لماذا أتت الرمزية الهرمسية فى الطبقة الثامنة والعشرين فى الماسونية الاسكتلندية ، وترمز صورة الروح القدس و العذراء عليها السلام إلى الروح Spiritus والنفس Anima،

177 راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 10.

178 وسوف نلاحظ عند مقارنة هذا الشكل بشكل 8 أن التمثيل الهيكلى 'للعالم الوسيط' يبدو كما لو كان يتعلق بالكون بأكمله مقلوبا كالجورب، ويمكن استخلاص بعض النتائج المهمة منه عن التجليات اللطيفة، ولكننا لا نملك أن نعكف عليها حاليا.

الكبريت والزئبق و الملح

وتؤدى بنا الاعتبارات السابقة عن الروح والنفس والجسد بشكل طبيعى إلى الثلاثى الخيميائى الذى حدوده الكبريت والزئبق والملح[179]، ويضاهيها من جوانب شتى رغم أنه ينبثق عن منظور مختلف بعض الشىء، وهو ما يبدو على الخصوص فى أن التكامل بين الحدين الأولين يبدو أكثر توكيدا، ولذا كان فيها تماثلا لا يتحقق فى رمزى الروح والنفس، وما يؤدى إلى أشد المصاعب فى فهم الخيمياء أو الأدبيات الهرمسية عموما أن الحدود ذاتها تُتَّخَذُ عادة بحسب القبول العام الذى يناظر عدة وجهات نظر، ولو كان الأمر كذلك مع الكبريت والزئبق خصوصا فمن الصحيح أن يُتخذ الأول كعنصر فاعل أو ذكورى والثانى كعنصر منفعل أو أنثوى، أما الملح فمتعادل، وهو ما يتوافق مع ناتج من متكاملين تتوازن بينهما طبيعة الميول المتعاكسة تمام التوازن.

ودون الدخول فى تفاصيل تنبو عن الموضوع يمكن القول إن الكبريت بطبيعته الفعالة يحولها إلى مبدأ، وهو بالضرورة مبدأ الفعل الباطن كمصدر إشعاع إلى الظاهر من منظور مركز الكائن فى الإنسان أو فيما يتشاكل معه، وتتماهى هذه القوة الباطنة بما يعرف عادة بقوة الإرادة، ولكن هذا يصح فقط بفهم عمقه الذى يعتبر من قبيل معانى علم النفس، وبتشاكل على غرار

---

[179] ولا ضرورة للإشارة \إلى أن المواد التى لها الاسم ذاته فى الكيمياء المعتادة ولا إلى كل ما كان جسديا أو ماديا لا علاقة له بهذه التسميات التى ترمز إلى المبادئ فحسب.

تعبير ’إرادة الرب‘[180] او هى بمفهوم الشرق الأقصى ’مشيئة السماء‘. ويرجع سبب هذا التخصيص إلى ان أصل الإرادة مركزى فى حين كان ما يقول به علم النفس ’هامشيا‘ ولا يصح إلا فى أمور التعديلات السطحية للكائن، زد على ذلك أنه لم يكن من قبيل الصدفة أن نذكر ’إرادة السماء‘ هنا، فرغم أنها لا يمكن أن تختزل إلى السماء ذاتها، فإن الكبريت بكمونه الباطن ينتمى على الأقل إلى القوى السماوية، أما عن تماهيه مع الإرادة فيجوز قول إن لم يكن ذلك قابلا للتطبيق على الإنسان العادى الذى يتخذه علم النفس موضوعه الوحيد فإن فيه ما يبرر انطباقه على ’الإنسان الحق‘، وموضعه المركزى فى كل شىء كان، وإرادته بالتالى متوحدة مع ’إرادة السماء‘[181].

أما االزئبق فترتبط سلبيته بطبيعة الكبريت الفعالة، ويتخذ رمزا لمبدأ الرطوبة[182]، ويعتقدون إنه يتفاعل من ظاهره فحسب ليقوم بدور قوة ضاغطة على أنصاف أقطار زهرية تناقض القوة المركزية الطاردة للكبريت، وهى كذلك تحدد بمعنى ما. ونعود إلى رمزية الشرق الأقصى بموجب هذه الخصائص المتكاملة بين ’الإيجاب‘ و’السلب‘ وبين ’البطون‘ و’الظهور‘ وبين ’البسط‘ و’القبض‘، فنسمى الكبريت يانج ونسمى الزئبق يين ، ولو كان الأول يتعلق بنفوذ السماء فلابد أن الثانى يتعلق بنفوذ الأرض، إلا أن علينا الانتباه حتى لا نضع الزئبق فى العالم الجسدانى بناءًا على سمته ’البرانية‘، ولكنه يمكن أن يرمز إلى ’المناخ‘ الذى يمثل مجمل القوى الكونية المتعاكسة التى

---

[180] ولنراعى فى هذا السياق أن الكلمة اليونانية theon التى تعنى الكبريت تعنى’سماوى‘ فى الآن ذاته.

[181] وسوف نعالج هذا السؤال فيما يلى فى باب ’العناية والإرادة والمصير‘ وباب ’الإنسان الكامل‘ الذى حقق فى ذاته ما يكنى عنه ’بالكبريت الأحمر‘ بمصطلح الهرمسية الإسلامية، والذى يرمز إليه بالعنقاء كذلك، ويشاكل الفارق بينه وبين ’الإنسان الحق‘ أو ’الإنسان القديم‘ الفارق بين ’التحمير‘ و’التبييض‘ اللتان تشيرا إلى ’الأسرار الكبرى‘ و’الأسرار الصغرى‘ على الترتيب.

[182] ولذا وجد بين أسمائه المختلفة اصطلاح ’الرطوبة الأصولية‘ أو ’الجذرية‘.

ذكرناها آنفا[183]، وكذلك بموجب طبيعته المزدوجة أو جانبا ازدواج تلك القوى، وهى سمة تنطبق على كل ما ينتمى إلى 'العالم الوسيط'، ورغم أن الزئبق مبدأ الرطوبة كما أسلفنا إلا أنه يوصف أحيانا بمصطلح 'الماء المشتعل' أو 'النار السائلة'[184]، وخصوصا حينما يتفاعل مع الكبريت، و'تفرض' عليه هذه العملية المزدوجة فى الانتقال من القوة إلى الفعل[185].

وينتج نوع من التبلُّر من جراء حركة الكبريت الباطنة وحركة الزئبق الظاهرة، ويحدد على سبيل التعبير الحدود المشتركة بين الباطن والظاهر أو بين النطاق المتعادل حيث تنبجس القوتان المتعاكستان من أحدهما الأخرى وتلتقيا ثم تستقرا، وينتج الملح عن هذا 'التبلُّر'[186]، ويمثله المكعب بمدى ما يشاكل البلورات ويرمز إلى الثبات فى الآن ذاته[187]، وهذا الحد الثالث

---

[183] راجع ما قيل عن اللولب المزدوج 'كمخطط للمناخ'، وزئبق الهرامسة هو ذاته 'النور النجمى astral light' عند باراكليسوس، أو ما يسميه بعض الكتّاب المتأخرين مثل Eliphas Levi 'العامل السحرى الأعظم The Great magical agent' رغم أن استخدامها فى العلوم التراثية ليس قاصرا على التطبيقات السفلية للسحر بالمعنى المنضبط، وهو ما ذكرناه سلفا عن 'السيولة' و'التخثر' الهرمسى. راجع أيضا Perspectives on Initiation ch. 10.

[184] وتوحى تيارات القوى اللطيفة بهذا الانطباع للذين يدركونها، وربما كان ذلك أحد أسباب وهم 'السيولة' الذى ارتبط بها فى معظم الأحوال، ودون تحامل على الأسباب التى ترد من مقام مختلف، والتى تستطيع بدورها أن توحى بالانطباع ذاته. راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 18.

[185] وهذا ما يسميه الهرمسيون الزئبق 'النفسى animate' أو 'المزدوج double' من منظور بسيط يأخذها بما تعنى فى ذاتها.

[186] ونجد تشاكلا فى تكوين الملح بالمعنى الكيماوى من حيث إنتاجه من حمض كعنصر فاعل وقلوى كعنصر قابل، وهو ما يلعب أدوارا تناهز عمل الكبريت والزئبق، ولكنها تختلف عنها جوهريا بالطبع من حيث إنها جسيمات لا مبادئ، فالملح متعادل وعادة ما يتخذ شكل بلورات تبرر الانتقال الهرمسى بين هذه التسميات.

[187] هو 'الحجر المكعب' فى رمزية الماسونية، ولكن يلزم تعيين إنه المكعب الحجرى المعتاد وليس 'المكعب المدبب' الذى يرمز إلى 'حجر الفلاسفة'، فالهرم الذى يعلو مكعب هو بمثابة مثلث فوق مربع، ويختلف عن العلامة الخيميائية للكبريت باستبدال المربع بصليب، ولكلا الرمزين قيمة عددية واحدة 7=3+4، فالسباعى يتكون من قمة ثلاثية وقاعدة رباعية، وهما نسبيا نظيران 'للسماوى' و'الأرضى'، أما تبديل

يشكل فى الكائن ’غلافا‘ يتواصل به مع ’المناخ‘ فى جانب بعينه وينفصل عنه فى جانب آخر بواقع أنه يرسم الخط الفاصل فى التجلى الفردى للكائن بين الباطن والظاهر، وهو يشاكل فى ذلك الجسد الذى يقوم بهذا الدور فى حال الفردية الإنسانية[188]. ومن ناحية أخرى وبناء على ما تقدم فقد رأينا علاقة الكبريت بالروح وعلاقة الزئبق بالنفس، ولكن علينا أن ندقق للغاية حين نقارن بين ثلاثيات مختلفة فى حقيقة التناظر بين حدودها التى يمكن أن تختلف بحسب المنظور، والحق إن الزئبق باعتباره ’المبدأ النفسى‘ يناظر’العالم الوسيط‘ أو الحد الأوسط من تريهوفانا والملح يضاهى الجسد ولا نقول يتماهى معه، ويحتل الموضع الأخير ذاته كنطاق للتجليات الكثيفة، ولكن مواضع هذين الحدين يبدوا مقلوبين بالنسبة إليه حتى ليقال إن الملح يصبح الحد الوسيط، وهذه النقطة الأخيرة هى المفهوم الهرمسى للثلاثى المقصود، ذلك أنه يحدُّ خط التماثل بين الكبريت والزئبق، ومن ثم يتوسط بينهما أولا بصفته ناتجا عنهما وثانيا لأن موضعه فى أقصى حد بين نطاقى ’الداخل‘ و’الخارج‘ اللذين ينتميا إليه، وهو ’ختامى *terminal*‘ بهذا المعنى، ويجوز قول إن أحدهما لا يقصى الآخر حتى بأكثر مما يقال عن عملية التجلى.

ويمكننا ما طرحنا من فهم لماذا لا يتساوى الملح بالجسد بدون تحفظات أخرى، فيمكن قول إن الجسد يناظر الملح من جانب بعينه أو فى تطبيق بعينه للثلاثى الخيميائى، ولكنه يبدو فى تطبيق أوسع مناظرا للفردية بكاملها[189]. وفى هذه الحالة يظل الكبريت هو المبدأ الباطن للكائن ويصبح

....

المثلث بمربع فسوف يعبر عن ’الثبات‘ و’الاستقرار‘ ككيان دائم لما يتجلى به الكبريت ’افتراضيا‘ فحسب، ولم تكن لتتحقق ما لم تعتمد على مقاومة الزئبق ’كمادة العمل‘.

[188] ويمكن للقارئ مما قيل فى الحاشية السابقة أن يفهم أهمية الجسد أو العنصر ’الختامى‘ الذى يناظر حاله فى حال آخر من الوجود كدعامة للتحقق الروحى، ولنضف هنا أن الزئبق مادة عمل كما أسلفنا فإن الملح يصبح مثله فى جانب آخر، مثلما يتشكل رمز ’الحجر المكعب المدبب‘، وهذا ما يشير إليه الهرامسة بمصطلحا ’المادة الأولى‘ و’المواد الناتجة‘ عنها.

[189] ويمثل تحول ’حجر غشيم‘ إلى ’حجر مكعب‘ فى هذا المنظور التحول الذى يتعين على

الزئبق هو ’المناخ‘ اللطيف لعالم بعينه أو حال وجود بعينه، وتنتج الفردية عن التقاء المبدأ بالمناخ بافتراض أنها حال تجل صورى، كما يجوز قول إن الكائن ’يتوشح‘ فى هذه الحالة بمدى تجليها فى الفردية، وبصورة تناهز فردية ’متشحة‘ بالجسد، ولنعد مرة أخرى إلى الرمزية التى تضاهى الكبريت بالشعاع المنير وتضاهى الزئبق بالسطح العاكس والملح الذى يضاهى ناتج التقاء الحدين الأول والثانى، ولكن ذلك يستلزم معالجة أوفى إذ يثير قضية العلاقة بين الكائن والمناخ.

....

الفردية المعتادة أن تحققه فى ذاتها حتى تصبح ’دعامة‘ أو ’قاعدة‘ للتحقق الروحى، ويمثل المكعب المدبب الوصل الفعال لتلك الفردية بالمقام فوق الفردى الذى يشاكل التحقق الروحى ذاته، والذى يمكن النظر إليه على النحو ذاته، ومن ثم تمثلها الرموز ذاتها فى مراتبها المختلفة، ويمكن ارتقاء هذه المراتب بالأعمال التى تناظرها رغم أنها تنتمى إلى مقامات أخرى، على شاكلة ’التحمير‘ و’التبييض‘ عند الخيميائيين.

13

الكائن والمناخ

يكمن فى كل طبيعة فردية لكل كائن عنصران من مقامين مختلفين لابد من التمييز بينها، والإشارة إلى علاقتهما بأكبر قدر من الوضوح، فهذه الطبيعة الفردية تنبع أولا من كُنْهِ الكائن بما هو، وتمثل جانبيه الباطن والفاعل، وثانيا من مجمل نفوذ قوى المناخ الذى يتجلى فيه، وهو ما يشكل جانبه الظاهرى السلبى ويتحدد بفعل أول العنصرين على الثانى، ذلك بالطبع مع فهم أنها هنا مسألة فردية متكاملة تكون صيغتها الجسدية مظهرا خارجيا فحسب. أو بلغة خيميائية كيف ينتج الملح من تأثير الكبريت على الزئبق، كما يمكن أن نلجأ إلى التمثيل الفراغى الذى أشرنا إليه توا فى سياق الحديث عن شعاع النور وسطح انعكاسه[190]، ولذا تعين علينا أن نربط العنصر الأول بالبعد الرأسى والثانى بالأفقى، وسيمثل الرأسى ما يربط كافة أحوال الوجود بالكائن نفسه، أو 'بشخصيته' لو أحببت. وهى التعبير المباشر عن الكائن نفسه، والذى يعكسها بدوره على كافة الأحوال، فى حين يمثل السطح الأفقى مجال أحوال تجلٍ بعينها من منظور معنى 'الكون الأكبر'، وعلى ذلك فإن تجلى الكائن فى هذه الحالة سيتحدد بالتقاطع بين المحور الرأسى المقصود مع هذا السطح.

ويتضح مما تقدم أن نقطة التقاطع هذه ليست اعتباطية، ولكنها تتحدد بالرأسى المقصود بمدى تميزه عن جملة الرأسيات، أى واقع أن الكائن بما هو وليس بأى شىء آخر هو ما يتجلى فى هذه الحال ذاتها فى نهاية المطاف، ويجوز القول بتعبير آخر إن الكائن الفرد هو الذى هو ذاته هو بطبيعته يحدد شروط تجليه مع التحفظ على أن هذه الشروط لن تكون سوى شروطا عامة

[190] ونرجع كالعادة إلى تمثيلنا الفراغى فى 'رمزية الصليب' كدراسة تفصيلية.

للحال المقصود، حيث إن التجلى لابد أن يكون تناميا للإمكانات التى يشتمل عليها ذلك الحال مع إقصاء ما ينتمى إلى الأحوال الأخرى، وقد سبق هذا الوصف فى التمثيل الفراغى بالتحديد السابق للسطح الأفقى.

وسوف يتجلى الكائن إذًا بالملابس، أى عناصر مستعارة من المناخ، ويعتمد 'تبلُّرُ' هذه العناصر على المناخ بطبيعته الباطنة، والتى لابد أن تعتبر بذاتها فى الحال الإنسانى من المقام فوق الفردى كما يبدو فى الاتجاه الرأسى الذى يمارس فيه العمل، وتنتمى هذه العناصر إلى المرتبة الجسدانية والمرتبة النفسانية معا، وما يهم هنا إدراك ما إذا تعين علينا اجتناب مصاعب بعينها نتجت عن فهم منقوص أو خاطئ، فلو ترجمنا كلمة 'وراثة *heredity*' لقلنا إن هناك وراثة نفسانية ووراثة نفسية، ويفسَّرُ كليهما بالطريقة ذاتها، أى بجود عناصر فى التكوين الفردى مشتقة من مناخ بعينه حيث ولد، ولكن بعض الناس فى الغرب يرفضون الاعتراف بالوراثة النفسية حيث إنهم لا يعلمون شيئا عما يخرج عن معهودهم، أى هذا النطاق الذى ينتمى إليه الكائن ذاته، والتى يمثل ما كان مستقلا تماما عن نفوذ البيئة، وهناك غيرهم ممن يسلمون بوجود تلك الوراثة ويستنبطون من ذلك أن كل ما ينتمى للفرد يتحدد بالمناخ، وليس الفرد إلا ما صنعه هذا المناخ، إذ إنهم بدورهم لا يملكوا أن يعرفوا ما خرج عن معهودهم جسديا ونفسيا، وهكذا نقع على ضلالتين هنا تتقابلا بشكل ما، ولكن لهما مصدر واحد، فكلاهما يختزل الكائن بكامله إلى تجليه الشخصى، وكلاهما يتجاهل أى مبدأ يتعالى عليه، وتكمن جذور هذه المفاهيم الحديثة فى الازدواجية الديكارتية 'للجسد' و'النفس'[191] بشكل لا يقبل الاختزال، أو هى 'مطلقة *ultimate*' بشكل ما. وليستا على الحقيقة إلا ازدواجية النفسانى والنفسى، وكما لو كانت قد أحاطت بالكائن بين حديها، والحق إن هذين الحدين لا يمثلا سوى جانبين ظاهريين للكائن المتجلى وليسا

[191] وقد تعمدنا استخدام مصطلحى 'الجسد' و'النفس' و'الروح' إذ إن النفس هى التى تسوء معالجتها دائما بحيث تتخذ بمعنى الروح، وهى على الحقيقة غيب لا يبين.

إلا صيغتان ينتميا إلى مرتبة واحدة من الوجود فحسب، وهى المرتبة التى يمثلها السطح المستوى الذى تحدثنا عنه، وليست عرضية أحدهما إلا عرضية الآخر، والكائن الحقيقى فيما ورائهما كليهما.

ولنعد الآن إلى مسألة الوراثة، والتى لا تفسر بشكل متكامل طبيعة النفوذ التى يتعرض له الفرد من مناخه المحيط، ولكنها لا تزيد عن كونها أشد الأمور وضوحا، والحقيقة إن ذلك النفوذ يمتد إلى أبعد من ذلك بكثير حتى ليمكن القول بلا مبالغة وبالمعنى الحرفى المنضبط إنها تمتد بلا حدود فى كل الاتجاهات، والحق إن المناخ الكونى الذى يشتمل على حال التجلى المقصود يمكن أن يستوعب ككل فحسب، وتتصل أجزاؤه ببعضها دون أى انقطاع، وفهمها بأى شكل آخر سوف يربو إلى افتراض وجود 'فراغ' فى حين أن ذلك ليس من احتمالات التجلى، ولا محل له فيه[192]. ويحتم نتيجة ذلك وجود علاقات متبادلة الفعل ورد الفعل بين الكائنات المتجلية فى هذا النطاق سواءً أكانت متزامنة أم متتابعة[193] وما بين الأقرب والأبعد زمنيا ومكانيا، وهذه جوهريا مسألة تناسبات متباينة أو مراتب مختلفة، حتى إن الوراثة أيا كانت أهميتها بالنسبة إلى كل ما كان غيرها لا تبدو إلا حالة خاصة فحسب.

وكل حالة سواء أتعاملنا معها من حيث الوراثة أو غيرها فسوف يظل ما بدأنا به صحيحا، فموقف كائن فى مناخ يتحدد بطبيعة الكائن فى نهاية المطاف، كما يتحدد بالعناصر التى يجتذبها إلى نفسه من مناخه المباشر من بين عناصر لا تحصى فى كلية التجلى، وينطبق هذا بالطبع على على عناصر المقام اللطيف كما تنطبق على مقام الجسد، والتى لابد أن تناظر تلك الطبيعة، وبدونها لن يمكن اختزال هذه العناصر لتجعل منها تعديلات ثانوية لذاتها،

---

[192] راجع 'تعدد أحوال الكائن' باب 3.

[193] ويتعلق هذا بمنظور يناظر الاتجاه الأفقى فى التمثيل الفراغى، ولواعتبرنا فيه الأشياء بحسب الاتجاه الرأسى فسوف يبين التضامن بين كل كل الكائنات كنتيجة للواحدية المبدئية ذاتها، والتى يستقى منها الوجود بكامله.

وتكمن فى ذلك مسألة ’القرابة *affinity*‘ التى يأخذ بها الفرد من مناخه ما يناسب إمكانات طبيعته، والتى تنتمى إليه وحده ولا علاقة لها بغيره من الكائنات، ولذا تعين عليه أن يعد العدة التى تتيح النمو لهذه الإمكانات كى تتحقق فى سياق تجليه الفردى[194]، زد على ذلك أن من الواضح أن أى علاقة بين كائنين لن تكون حقيقية إلا بمقدار ما كانت تعبيرا عن أمر مشترك بينهما، أى إن النفوذ الذى يبدو أنه قد تسلط على الفرد من خارجه ويستمده من كائن غيره من منظور أعمق ليس إلا ترجمة بالنسبة إلى مناخ الإمكانات الكامنة فى طبيعة الكائن ذاتها[195].

إلا أن هناك معنى يصح فيه قول إن الكائن خاضع لمؤثرات المناخ، ولكن ذلك مقصور على مدى اعتبار هذا النفوذ من جانبه السلبى، أى بمدى ما كان تحديدا للكائن، وهذه نتيجة مباشرة للطبيعة المشروطة لكل التجليات، فالكائن يخضع لشروط بعينها ذات تأثير مُحَدِّدٍ، وتتكون أولا من الشروط العامة التى تسم الحال المقصود، وثانيا من الشروط الخاصة التى تحدد صيغة الكائن المخصوصة فى التجلى، كما أن من السهل فهم أن محددات الظواهر أيا كانت ليس لها وجود موضوعى، وليس لها غير إقصاء إمكانات بعينها أو ’حرمان‘ مما تقصيه، ولكننا نفضل أن نعبرعنها بأنها أمور سلبية صرف.

ولابد أن نفهم من جانب آخر أن تلك الشروط المحددة تكمن بالضرورة فى حالة واحدة مخصوصة من أحوال التجلى، وهى التى تنطبق قصرا عن كل ما احتوته تلك الحال، ولذا لا يمكن أن تنتمى إلى الكائن بما هو بحيث تتبعه فى حال آخر، فسوف يلقى الكائن فيه شروطا أخرى تضاهى

---

194 وهذه الشروط هى ما يسمى أحيانا ’أسباب عرضية‘، ولكن من نافلة القول إنها ليست أسبابا بالمعنى الصحيح رغم أنها قد تبدو كذلك من منظور برانى متطرف، وتمكن الأسباب الحقيقية لكل شىء يحدث للكائن فى طبيعته المجبولة، وهو أمر باطنى صرف.

195 راجع ما ذكرناه عن مؤهلات التربية الروحية فى موضوع العيوب ذات الأصول العرضية ’Perspectives on Initiation, ch. 14.‘

الشروط التى أحبطته فى حاله الأول الذى بدأنا باعتباره حتى لو اختلفت عنها، والتى لا يمكن وصفها باصطلاحات مناسبة لها، مثل أن اللغة الإنسانية لا تملك التعبير عن أحوال وجود إلا ما تناظر منها مع ذلك الحال، حيث إن تلك اللغة تتشكل وتتحدد بهذه الشروط ذاتها. ونحن نسهب فى ذلك نظرا لسهولة التسليم بأن تلك العناصر المتخذة من المناخ تدخل فى تكوين فردية الكائن الإنسانى بما يشبه 'ثبات الأفكار' أو 'التخثر' الذى ينتاب هذه العناصر، والتى سوف 'تذوب' بمجرد أن تنتهى دورة الكائن فى الوجود ليعبر إلى حال آخر كما نرى مباشرة فى المرتبة الجسدية[196]، ويبدو التسليم أقل سهولة رغم أن الأمرين مرتبطين عن قرب بإن الكائن يرتحل تماما من شروط أحواله الفردية[197]، وهو ما ينبع من استحالة تخيل أحوال تختلف بالكلية عما سبقها ناهيك عن فهمها، وليس هناك وجه لمقارنتها بهذه الأحوال.

وهناك معنى مهم لما ذكرنا توا يتعلق بواقع أن الكائن الفرد ينتمى إلى جنس بعينه مثل الجنس البشرى على سبيل المثال، ومن الواضح أن هناك أمر فى طبيعته قد حدد مولده فى ذلك الجنس دون أى جنس آخر[198]، ولكننا نجد من ناحية أخرى أنه سوف يقع فى قهر الشروط التى يحتوى عليها تعريف الجنس، والتى يمكن وصفها بمصطلحى 'الإيجاب' و'السلب' فى الكائن المذكور، فهى إيجابية كنطاق فى التجلى وسلبية كشروط وجود محدودة، إلا أن ما يجب إدراكه بعناية هو أن الكائن كفرد متجلى ينتمى إلى الجنس المقصود فقط بشكل فعال، ولكنه سوف يفلت منه تماما لو انتقل إلى حال آخر، ولم تعد نتعلق به على أى نحو كان، ونقول بتعبير آخر إن الاعتبارات

---

[196] ولابد من إضافة أن الموت الجسدى لا يتزامن بالضرورة مع تغير الحال بالمعنى المنضبط، وأنه لا يمثل إلا تغيرا بسيطا فى صيغة الحال الفردية مع الحفاظ على كل التناسبات، فتنطبق الاعتبارات ذاتها فى الحالين.

[197] أو هى بالحرى جزء من الشروط التى تنطوى على تغير الصيغة من الفردية الإنسانية إلى صيغة فوق جسدانية.

[198] ومما له مغزى أن يكون للكلمة السنسكريتية جاتى معنيان هما 'الميلاد' و'الجنس' أو 'الطبيعة المخصوصة'.

التى تسرى على الجنس تنطبق فحسب بالمعنى 'الأفقى'، أى فى مضمار حالة وجود مخصوصة، ولا تملك التدخل بالمعنى 'الرأسى' عندما ينتقل الكائن إلى أحوال أخرى، ويصح بالطبع ما قيل عن هذه الحال على الأحوال الأخرى، وهى كذلك بدرجة أكبر بالنسبة إلى الجنس والأسرة، أى كل ما تحدد من أجزاء نطاق الفردية بموجب المولد، وينضوى الكائن بتجليه فى الحال المذكور[199].

وحتى نختتم هذه الاعتبارات سوف نضيف كلمة عن كيف يمكن أن نرى ما يسمى 'النفوذ النجمى'، ولابد من البدء توضيح أنه لا يمكن فهم هذا التعبير مقصورا، ولا حتى بشكل رئيسى فيما تعلق بتأثير النجوم ذاتها، ولكن اسمها *asters* يعنى أن لتلك الآثار شأنها شأن كل شىء آخر حقيقة فى مقامها ذاته، لكنها فى المقام الأول رموز لا تنطوى على 'مثالية' إلا بشكل صورى فحسب، ولكنها أصبحت جُمَّاعُ كافة مراتب القوى الكونية التى تؤثر على الفردية التى ينتمى الشطر الأعظم منها إلى المقام اللطيف، أما اعتبار 'القوى النجمية' كما يجرى عادة على أنها تحكم الفردية فليس ذلك إلا المنظور البرانى، أما الحقيقة الأعمق فهى أن هذه الطائفة من القوى تتسق مع طبيعة الكائن الفردية، ولو بدت هذه 'القوى النجمية' كما لو كانت تحدد الكائن فإنها لا تحدده بل تعبر عنه فحسب بموجب الاتساق والهارمونية بين الكائن ومناخه. ولم ليكن الفرد بدونها يستطيع أن يحقق الإمكانات التى يشكل نماءها طريقة وجود. والتحديد الحقيقى لا يأتى من خارج الكائن بل من داخله، وهو ما يربو إلى قول إن الكبريت هو المبدأ الفاعل الذى يعمل على تكوين الملح وليس الزئبق الذى هو المبدأ القابل، وتعمل علامات الظاهر على توشيحها

---

[199] ولا يستثنى من ذلك حال الطبقة cast هنا، وهو فى ذلك أوضح ظهورا من أى حال آخر، وتعريف الطبقة كتعبير عن محددات الطبيعة الفردية *فارنا* الذى يتوحد معها يشير بوضوح إلى أنها لا توجد إلا بمدى ما كان منطويا فى حدودها ولا حياة لها خارج تلك الحدود، فكل ما يشكل غايتها فى الوجود raison d'etre لايوجد إلا باطنها ولا تملك لها انتقالا إلى أى نطاق آخر من الوجود، حيث لا تناظر الطبيعة المقصودة أيا من إمكاناته.

بصور حسية، على الأقل عند اللذين يفسرونها على وجه صحيح[200]، ولا يغير هذا من النتائج التى يمكن أن تستقرأ فى بحث عن 'القوى النجمية'، ولكنها تبدو لنا جوهرية من الناحية المذهبية حتى نتفهم دورها، وهذا فى نهاية المطاف هو الطبيعة الحقة للعلاقة بين الكائن والمناخ الذى ينشأ فيه التجلى الفردى، فما يجرى التعبير عنه من تلك القوى فى شكل متسق هو التعدد اللامحدود للعناصر المختلفة التى تشكل المناخ بكامله، ولا حاجة بنا للإسهاب بأكثر من ذلك لاعتقادنا بأننا قلنا ما يكفى عن عن كيف يشارك الفرد إلى ما فى فى طبيعة مزدوجة يمكن أن توصف 'بالكبريتية' فى الخيمياء نسبة إلى الباطن و'بالزئبقية' نسبة إلى الظاهر، وهذه هى الطبيعة المزدوجة عند 'الإنسان الحق' وما يجعل منه 'ابنا للسماء والأرض'، وهو كذلك ما يؤهله للتوسط بين قطبا التجلى.

---

[200] وهذا بشكل عام هو المبدأ الذى ينبع منه كل التطبيقات 'العرافة' فى العلوم التراثية.

الوسيط

يصعد من الأرض إلى السماء وينزل من السماء إلى الأرض،
فيضفى الفضيلة والكفاءة على كل ما علا وكل ما دنا.

تأتى هذه الكلمات من اللوح الزمردى الهرمسى، وتنطبق تماما على الإنسان كحدٍ وسيطٍ فى الثلاثى الأعظم، وهذا للقول إن الاتصال قد تأسس بشكل فعالٍ بين السماء والأرض[201]، ويُرمز شعائريا بالصعود على شجرة أو عمود يرمز إلى محور العالم والنزول منه، وتناظر هذه الحركة المزدوجة مرحلتا 'السيولة' و'التخثر'، ومن يحقق بالفعل ما تعنيه فسوف يستوعب القوى السماوية ذاتها ويعيدها إلى هذا العالم ليوحدها مع القوى الأرضية، ويفعل ذلك فى ذاته أولا ومن ثم بالمشاركة فى مناخ الكون بأجمعه بنوع من 'الإشعاع'[202].

---

[201] وترد هذه الكلمات ذاتها من منظور التربية الروحية كتعبير فصيح عن التحقق 'المتصاعد' و'المتنزل'، لكننا لن نستطيع الخوض فى هذه المسألة حاليا. راجع 'Initiation and Spiritual Realization, ch. 32.'

[202] وسوف نلحظ فى سياقنا أن المطر يرمز غالبا إلى القوى السماوية، ويسهل رؤية المعنى الأعمق لتلك الشعائر التى تبتغيا هطول المطر، وهذا المعنى منفصل تماما عن التطبيقات 'السحرية'، وهى الوحيدة التى يمكن أن نراها فيها، ورغم أننا لا ننكرها بل نرى اختزالها إلى قيمتها العرضية التى تنتمى لأحط الدرجات.

ومن المثير ملاحظة أن رمزية المطر قد حُفظَت فى التراث اليهودى والكهانة الكاثوليكية ذاتها، 'أمطرى أيتها السموات من فَوق ولينزل الجو برا لتنفتح الأرض فيثمر الخلاص' سفر إشعيا 45:8، ويجوز النظر إلى 'الصالحون 'the righteousness

ويقول تراث الشرق الأقصى وكثير غيره[203] عن السماء والأرض إنهما كانا فى البدء متصلين، والحق إنهما كانتا متوحدتين ولامتمايزتين فى مبدئهما المشترك تاى تشى، ولكن كان لابد أن يُستقطَب الوجود الكلى بين جوهران فاعلٍ وقابلٍ حتى يظهر التجلى الذى يمكن أن يوصف ʼكفتقʻ بين الحدين المتكاملين اللذين يرمز إليهما السماء والأرض، ويتبدى التجلى بينهما أو فى الفجوة التى تفصل بينهما لو جاز التعبير[204]، ومنذ ذلك الحين لا يتم التواصل بينهما إلا عن طريق المحور الذى يصل بين مراكز الأحوال التى لا تحصى فى الوجود، والتى تشكل بنية التجلى الكلى، ويمتد من قطب إلى الآخر أى من السماء إلى الأرض، وكما لو كان يقيس المسافة بينهما على البعد الرأسى الذى يميز تراتب الأحوال[205]. ويعتبر مركز كل حال أثرا لهذا المحور الرأسى على السطح الأفقى الذى يمثل الحال فراغيا، وهذا المركز هو ʼالوسط الثابت تشونج يونجʻ، وهو النقطة الفريدة التى تتحد فيها القوى السماوية والأرضية لهذه الحالة بعينها، كما أنها فى الآن ذاته النقطة الوحيدة للتواصل المباشر مع أحوال الوجود الأخرى، ولا مناص من أن يجرى ذلك على المحور الرأسى ذاته، أما فيما يتصل بحالنا نحن فإن ʼموقعʻ الإنسان الطبيعى هو المركز، وهو ما يربو إلى قول إن ʼالإنسان الحقʻ يتماهى مع المركز، وهكذا تتحقق وحدة بين السماء والأرض فى حاله وفى حاله فقط، ولذا كان كل ما تجلى فى هذه الحال ذاتها ينبثق عنه ويعتمد عليه تماما، ويوجد فحسب كانعكاس ظاهرى جزئى من إمكاناته، وهو كذلك الذى يقيم الوجود ويحفظه بمجرد ʼفعل

....

المقصودون باعتبارهم ʼوسيطا ينزل من السماء إلى الأرضʻ، أو كائن حقق وعيا تاما وامتلك طبيعته السماوية، ويعرف فى الدنيا باسم أفاتارا.

[203] ويمتد هذا الاتفاق بالطبع إلى كل المذاهب التراثية بلا استثناء، ولكننا نقصد قول إن طريقة التعبير عنه لا تقتصر على تراث الشرق الأقصى.

[204] وذلك قابل للتطبيق بالتشاكل على مقامات مختلفة، وبحسب ما إذا كان الكائن منظورا إليه بكليته فى التجلى الكلى أم كحالة تجلٍ خاصة فحسب، أى على العالم أو حتى على دورة وجود محدودة لهذا العالم، وسوف يتبدى فى بدء كل حالة منها أمرا يناظر بمعنى نسبى ʼانفصال السماء عن الأرضʻ.

[205] راجع ʼرمزية الصليبʻ باب 23 عن مغزى المحور الرأسى.

الحضور'[206]. فهو المركز الذى لا يملك شىء أن يوجد بدونه، وهذا هو السبب الأصولى للشعائر التى تؤكد بشكل ملموس تدخل الإنسان لحفظ الكون فى كل المذاهب التراثية، وليست فى نهاية المطاف سوى تعبيرات شتى عن وظيفة 'الوسيط' التى تنتمى إلى الإنسان بالضرورة[207].

وهناك رموز تراثية كثيرة تمثل الإنسان بصفته الحد الأوسط فى الثلاثى الأعظم بين السماء والأرض، ويقوم بوظيفته 'كوسيط'، وسنلاحظ أولا أن هذا هو المعنى العام فى كتاب التحولات *I Ching* للثلاثى الذى يناظر الحدود الثلاثة للثلاثى الأعظم، فيمثل الخط الأعلى السماء والخط الأسفل الأرض، وسوف يتعين علينا أن نعود إلى ذلك فيما يلى، أما فى السداسى فيناظر الثلاثيان السماء والأرض، ولا يظهر هنا الحد الوسطى بوضوح، ولكنه هو السداسى بأكمله الذى تتوحد فيه قوى السماء والأرض ويعبر عن وظيفة 'الوسيط'. وهنا لابد أن نقارن المعنى 'بخاتم سليمان' الذى يتشكل هو الآخر من ستة خطوط رغم أنها مرتبة بشكل مختلف، فالمثلث المعتدل يمثل طبيعة السماء والمثلث المقلوب يمثل طبيعة الأرض، ويمثل الشكل بكليته 'الإنسان الكامل' الذى وحَّدَ الطبيعين فى ذاته، وهو بذلك 'وسيط' بلا منازع[208].

وهناك رمز معروف فى الشرق الأقصى يصور سلحفاة تكمن بين صدفتيها العليا والسفلى كما يكمن الإنسان بين السماء والأرض، وليست أشكالها أقل تعبيرا عن أوضاعها، فالعنصر الأعلى الذى 'يغطى' السلحفاة محدَّب كالسماء والعنصر الأدنى مفرطح كالأرض التى تقوم عليها[209]،

---

[206] وتصف الجوانية الإسلامية هذا الكائن بأنه 'يحفظ العالم بأنفاسه فحسب'.

[207] ونقول 'تعبيرا' بموجب أن الطقوس الثلاثة ترمز إلى الوظيفة المذكورة، ولكن لابد من فهمها فى الآن ذاته بأن قيام هذه الطقوس يتمخض بشكل مباشر عن كفائتها التى فسرناها فى موضع آخر. راجع Perspectives on Initiation,

[208] وهذا هو الاتحاد بين الطبيعتين الربانية والإنسانية للمسيح عليه السلام بالمصطلح المسيحى، فقد كان وسيطا حقا بلا منازع. راجع 'رمزية الصليب' باب 10.

[209] إن السطح المستوى يتصل مباشرة بالخط المستقيم، وهو أحد عناصر المربع، وكلاهما يُعرَّف بشكل سلبى بغياب المنحنيات.

وتصبح الصدفة بكاملها صورة للكون[210]، وتمثل السلحفاة بينهما تركيز 'الحال القديم' الذى هو ذاته حال 'الإنسان الحق'، وهذا التركيز هو تحقق إمكانات الإنسان كافة، فرغم أن المركز نقطة بلا امتداد فإنه النقطة المبدئية التى تنطوى على كل شىء[211]، وهذا ما يعنى كيف ينطوى 'الإنسان الحق' فى ذاته على كل ما تجلى فى حال الوجود الذى تماهى مع مركزه.

وهى رمزية تشبه 'السلحفاة' كما نوهنا سلفا[212]، فالرداء الذى كان الأمراء القدامى يرتدونه فى الصين كان لابد أن تكون قمته دائرية عند الرقبة وقاعدته رباعية عند القاعدة، فهذان الشكلان يرمزا إلى السماء والأرض على الترتيب، كما يمكن ملاحظة أن هذا الرمز يقارب الرمز الذى يضع الإنسان بين الزاوية القائمة والبرجل، وسوف نتناوله تفصيلا فيما يلى، فهذه الأدوات هى التى تستخدم فى رسم المربع والدائرة على الترتيب. فيبين رداء الأمراء الذى نوهنا عنه أن الإنسان القديم يصل بين السماء والأرض، فكذلك يصل الأمير بينهما بأن يكون رأسه فى السماء وقدميه على الأرض، وسوف نتناول هذا الأمر لاحقا بتفصيل أوسع، ولنضف أن هناك معنى رمزى لملابس الأمير أو الحاكم، فقد كانت تلك هى السمة الغالبة على كل أعماله فى الحياة، والتى كانت الشعائر تنظمها كما ذكرنا، فتجعل منه صورة للإنسان المثالى فى كل الأحوال، كما تعين عليه فى البداية أن يكون 'إنسان حق'، وإن لم يتمكن من الاستمرار واقعيا نظرا للانحطاط الروحى المطرد فسيظل 'تجسيدا' للإنسان الحق، ويتخذ موقعه فى الطقوس التى تستلزمها وظيفته بصرف النظر عما يمكن أن يكون بذاته، فوظيفته بالضرورة هى الوساطة كما سيتبين فيما بعد[213].

---

[210] ولذا قيل إن الإمبراطور يو الأعظم قد استلهم الشكل المسمى لو تشو من سلحفاه، وقد اشتق من ذلك أيضا رمز السلحفاة فى بعض العلوم التراثية المتخصصة فى فن 'العرافة'.

[211] راجع 'رمزية الصليب' بابا 16 و 29 فى العلاقة بين النقطة والامتداد.

[212] راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 20.

[213] وقد أكدنا فيما سلف على وجوب التمييز عموما بين الوظائف التراثية والإنجاز الفردى لهذه الوظائف، فإن ما ينتمى إلى الأول مستقل عن الثانى فى ذاته، راجع على

وأحد الأمثلة من هذه الطقوس هو طواف الإمبراطور حول مينج تانج، وسوف نكتفى حاليا بهذا القدر حيث إننا سنعود إليه لاحقا، ونقول فحسب إن مينج تانج كان صورة للكون الكلى[214]، وقد تركز فى موضع يمثل 'الوسط الثابت'، وقد جعل واقع أن الامبراطور يسكن هذا الموضع منه صورة 'للإنسان الحق'، وقد كان الأمر هكذا فى الزمان والمكان كليهما، فقد تناظرت الاتجاهات الأصلية للمكان مع الفصول الأربعة للدورة السنوية، وكان سقف هذه المقصورة دائرى، وكانت مربعة أو مستطيلة بين هذا السقف والقاعدة، وهو ما يوحى بالحدين العلوى والسفلى لصدفة السلحفاة، فكذا يمثل الإمبراطور الإنسان بين السماء والأرض، كما أن هذا الترتيب يشتمل على طراز معمارى نراه كثيرا بالقيمة الرمزية ذاتها فى المعابد البوذية ستوبا وفى القبة فى عمارة المساجد الإسلامية وكثير غيرهما، وربما تمكنا من طرح هذا الموضوع فى دراسة أخرى نظرا لأهميته فى معالجة معانى رمزية البناء.

وسنذكر مثلا آخر يكافئ ما نحن بصدده، وهو شيخ القبيلة فى عربته، وقد صممت العربة على شاكلة 'النماذج الكونية' ذاتها التى تُبنى بها العمائر التراثية، مثل طراز مينج تانج ذو السقف المستدير الذى ينوه عن السماء والقاعدة المربعة الى توحى بالأرض، أضف إلى ذلك أن السقف والأرض موصولان بعمود كرمز محورى[215]، ويبرز بامتداده عبر السقف الدائرى بقطاع أقل امتداد يعبر عن أن عرش السماء أبعد من قبتها[216]، ويعنى رمزيا طول قامة شيخ القبيلة، وهو ارتفاع محسوب بتناسب عددى يختلف بحسب الأحوال الدورية فى عصره، وقد أصبح الإنسان ذاته متماهيا مع 'محور العالم'

....

الخصوص .Perspectives on Initiationm, ch. 45

[214] على شاكلة السلحفاة التى ارتبطت برمزها كما سنرى لاحقا فى شكل لو تشو الذى رسم خريطتها.

[215] وليس هذا المحور مرئيا دائما على الدوام فى الأبنية التراثية التى ذكرناها، ولكن سواءً أكان مرئيا أم لم يكن إلا أنه يقوم بدور رئيسى فى منشئاتهم، والتى تقوم بمرجعيته.

[216] ولهذه التفصيلية حالات أخرى خاصة فى المعابد حيث تولى أهمية أعظم مما يبدو للوهلة الأولى، فهى تمثل فى التربية الروحية 'مخرج الكون'.

حتى يرتق الفتق بين السماء والأرض، ويحسن أن نضيف أن التماهى مع المحور لو كان فعالا تماما فإنه ينتمى إلى 'الإنسان المتعالى'، فى حين أن 'الإنسان الحق' هو الوحيد الذى يتماهى بشكل فعال مع مركز حاله، وينتمى افتراضيا إلى المحور ذاته، أما مسألة العلاقة بين 'الإنسان الحق' و'الإنسان المتعالى' فسوف تجد لها موضعا فى بقية هذه الدراسة.

بين الزاوية والبرجل

هناك نقطة تستدعى مقارنة دقيقة بين تراث الشرق الأقصى وبين التربية الروحية فى الغرب، ألا وهى رمزية البرجل والزاوية، وهى تناظر المربع والدائرة[217] على التوالى كما أشرنا آنفا، أى إلى الأشكال الهندسية التى تناظر السماء والأرض[218]، وعادة ما تضع الرمزية الماسونية البرجل فوق الزاوية اتساقا مع هذا التناظر[219]، وتضع نجما ساطعا بين الاثنين، رمزا للإنسان[220]، وهو على وجه التدقيق 'الإنسان الذى ولد من جديد *regenerate man*'، والذى يكمل تشكيل الثلاثى الأعظم، ويقال فى الماسونية 'إن البناء الأعظم دائما ما يكون بين الزاوية والبرجل' وبتعبير آخر فى 'موضع' النجم الساطع، وهو 'الوسط الثابت' على وجه التحقيق[221]، ويشبَّه البناء الأستاذ إذن 'بالإنسان

---

[217] ونلاحظ أن كلمة square فى الانجليزية تسرى على كل من الزاوية كأداة والشكل الناتج عنها، وتعنى الكلمة الصينية فانج المعنيين ذاتهما.

[218] وتضع الدرجات الثلاث فى 'الماسونية الحِرَفية Craft Masonry' البرجل والزاوية بطرق مختلفة، وتبين القوى السماوية أولا وقد وقعت تحت سيطرة القوى الأرضية، ثم تتحرر منها بالتدريج، وفى النهاية تسيطر القوى السماوية على القوى الأرضية.

[219] حينما تبقى الأوضاع على ما هى فإن الرمز يكتسب معنى خاصا يضاهى الانقلاب الخيميائى فى رمزية الكبريت الذى يرمز إلى اكتمال 'العمل الأعظم' تماما مثل رمزية الاثنى عشرة ركنا فى الطاروت.

[220] والنجم الساطع يشع فى خمسة نقاط، وعدد خمسة هو عدد 'الكون الأصغر'، ويتأكد الارتباط فى الحالة التى يحتوى الشكل فيها على هيئة الإنسان برأسه وذراعيه وساقية التى تتماهى مع النقاط الخمسة، وهو خماسى أجريبًّا Agrippa.
وتقول ترنيمة من شعائر قديمة 'إن النجم الساطع هو البنَّاء يتألق بالضياء، ويمكن قول 'المريد' على سبيل التعميم، ويتوهج بالنور فى الظلام، أى الدنيا. وهذا تنويه واضح عن إنجيل يوحنا 'والنور يضئ الظلمة والظلمة لم تدركه' 1:5،

[221] ولم تكن تسمية خلوة المعلم 'الغرفة الوسطى' بلا سبب.

الحق‘ الذى ’يتوسط‘ بين السماء والأرض، وهذا أشد انضباطا من حيث إن الأستاذية تعنى تحقق ’الأسرار الصغرى‘ التى يطلق عليها ’الإنسان الحق‘[222]، وسوف نرى أن لدينا رمزية تامة التساوى مع تراث الشرق الأقصى التى صادفناها فى صور مختلفة.

واستطرادا لما ذكرنا توا عن خصائص ’الأستاذية‘ نشير كذلك إلى الخصائص التى تميز الطبقات العليا من الماسونية، والتى نوهنا عنها فى مواضع أخرى[223]، ف الماسونية الحِرَفية وكل ما اشتق منها ينتمى إلى ’الأسرار الصغرى‘، كما نضيف أن ما يسمى ’الطبقات العليا‘ التى تكونت من عناصر ذات أصول مختلفة لها مراجع فى ’الأسرار الكبرى‘، والتى ينتمى أحدها على الأقل إلى ’الماسونية العاملة‘ القديمة، وهو ما يبين أنها قد فتحت وجهات نظر بعينها عما يكمن وراء اصطلاح ’الأسرار الصغرى‘، ونعنى التمايز الذى ظهر فى الماسونية الأنجلوساكسونية بين ’ماسونية الزاوية *Square Masonry*‘ و’ماسونية العقد *Arch Masonry*‘. والحق إن الانتقال من الزاوية إلى العقد، أو بتعريف الماسونية الفرنسية فى القرن الثامن عشر ’من المثلث إلى الدائرة[224] فيه تعارضٌ بين الزاوية أو الشكل الرباعى وبين شكل دائرى بمدى ما يناظرا الأرض والسماء على الترتيب. وهذا لن يمكن أن يكون إلا انتقال من الحال الإنسانى التى ترمز إليه الأرض إلى الحال فوق الإنسانى التى ترمز إليه السماء

[222] وعن الصيغة الماسونية المقتبسة يمكن ملاحظة أن التعبير الصينى ’تحت السماء تيين هسيا‘ الذى ذكرناه سلفا ويعنى الكون ككل، قد يقبل افتراض معنى بعينه من المنظور الروحى الصرف، ويناظر ’معبد الروح القدس فى كل مكان‘، وهو ملتقى ’جماعة الصليب الوردى‘، وهم بدورهم ’إنسان حق‘. راجع Perspectives on Initiation بابا 37 و38. وسوف نتذكر أيضا أن *السماء تدثر*، وأن الأعمال الماسونية لابد أن تكتمل ’تحت دثار‘، حتى إن خلوة المعلم ذاتها صورة من الكون. راجع ’ملك العالم‘ باب 7.

[223] راجع Perspectives on Initiation, ch. 39.

[224] ويتخذ المثلث هنا موضع الزاوية إذ ينتمى كليهما إلى شكل رباعى، ولا يغير ذلك شيئا من الرمزية المذكورة.

أو السموات[225]، أى انتقال من نطاق 'الأسرار الصغرى' إلى نطاق 'الأسرار الكبرى'[226].

ولنعد إلى التوازى الذى أشرنا إليه فى البداية، فنضيف أن الزاوية والبرجل فى تراث الشرق الأقصى ليستا ضمنيتان تفترضا استخدام هذه الأدوات فحسب بل هما كذلك صريحتان فى بعض الأحوال خاصة كصفات أطلقت على فو هسى و نيو كوا كما أشرنا فى سياق آخر[227]، ولكننا حينئذ لم نفسر سمة منها قد تبدو غريبة لأول وهلة، وقد ظلت بلا تفسير، فالبرجل يعتبر رمزا 'سماويا' أو ذكوريا يانج وينتمى إلى فو هسى، والزاوية رمز 'أرضى' أو أنثوى ييـن وتنتمى إلى نيو كوا، ولكن حينما يتوحدا معا ويتصلا كذيل الثعبان بفمه فإنهما يتناظرا تماما مع ثعبانا صولجان هرمس، ولكن فو هسى هو الذى يمسك بالزاوية و نيو كوا هى التى تمسك بالبرجل[228]، ويفسر ذلك واقعيا بتبادل يضاهى ما ذكرنا عن الأعداد 'السماوية' و'الأرضية'، ويجوز أن يوصف بأنه 'زواج مقدس *heirogamic*'[229]، ويصعب بدون هذا التبديل تفسير كيف انتمى البرجل إلى

---

[225] وليست المسألة على وجه التدقيق هى الاصطلاحات التى يقصدها الثلاثى الأعظم ولكنها عن أمر يناظرها فى مستوى بعينه ينطوى فى الكون المتجلى، وذلك شأن تريبهوفانا، ويمثل الحال الإنسانى فى تكامله الذى لابد يشتمل على الأرض والمناخ أو هو 'النطاق الوسيط' فى تريبهوفانا.

[226] وذلك القوس المعقود هو 'سقف الكمال' الذى أشارت إليه بعض طبقات الماسونية الاسكتلندية، ونأمل أن ندرس الرمزية المعمارية التى تتعلق بهذه المسألة فى عمل منفصل.

[227] راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 20.

[228] ولا وجود لهذا الانقلاب فى الرمز الهرمسى للزيجوت أو الأندروجين Rebis حيث يمسك النصف الذكورى بالبرجل ويمسك النصف الأنثوى بالزاوية، وتناظرا الشمس والقمر. وعن مسألة التناظر بين الشمس والقمر يمكن الرجوع إلى ما ذكرنا عن عددى 10 و 12، وكذلك كلمات اللوح الزمردى 'الشمس أبوه والقمر أمه' والتى تتعلق بالأندروجين أو الزيجوت، فهو 'الشيء الوحيد' الذى تجتمع فيه فضائل السماء والأرض res bina، أما عن جانبهما الظاهر فهو على شاكلة القوى الكونية التى ذكرناها فى تصوير فو هسى و نيو كوا كرمز يذكرنا بذيل الثعبان.

[229] ويقر Granet صراحة بهذا التبادل بين البرجل والزاوية، فى كتابه La Pensee Chinoise,

نيو كوا، خاصة أن الوظيفة التى أسندت إليها تجعلها مسئولة عن استقرار العالم[230]، وهى وظيفة تنتمى إلى 'الجانب القابل' من التجلى، وأن شكل المكعب يعبر عن الاستقرار[231]، ونجد من ناحية أخرى بمعنى خاص أن الزاوية تنتمى حقا إلى فو هسى بصفته 'سيد الأرض' التى يقاس عليها[232]، فيناظر 'المعلم المبجل الذى يحكم بالزاوية' فى الرمزية الماسونية[233]، وهو بذاته إذاً يـين و يانج وليس فى علاقته مع نيو كوا حيث إنه قد توحد فى حال 'الإنسان القديم' وطبيعته، وتتخذ الزاوية من هذا المنظور معنى آخر من واقع أنها تتكون من ذراعين يجعلاها اتحادا بين الأفقى والرأسى، وتناظرا فى أحد معانيهما الأرض والسماء كما تناظرا يـين و يانج فى كافة معانيهما، ولذا كانت الزاوية فى الرمزية الماسونية تناهز 'المعلم المبجل' كاتحاد بين السماء والأرض، أو تركيبا للمستويين الأفقى والعمودى[234].

وسوف نضيف ملحوظة ختامية تتعلق بتمثيل فو هسى و نيو كوا ،

....

p 363 كما يجرى بين الأعداد الفردية والزوجية، وكان ذلك قمينا بأن يمكنه من اجتناب الخطأ الغريب فى وصف البرجل بأنه 'شعار أنثوى' كما هى عادته. ص 267 حاشية.

[230] راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 25.

[231] ويمكن أن يتصل ذلك التبديل بين فو هسى و نيو كوا بواقع أن الركنين الثالث والرابع من أركان الطاروت التى تمثل رمزا سماويا هو 'النجوم' التى عددها 3 وتعزى إلى الإمبراطورة وأن الرمزية الأرضية للمكعب التى عددها 4 وتعزى إلى الإمبراطور، وهو عدد زوجى ينتج الإبدال ذاته.

[232] وسوف نعود إلى مسألة قياس الأرض فى شكل مينج تانج.

[233] وقد بنيت الإمبراطورية التى حكمها فو هسى وخلفاؤه على شاكلة 'الخلوة' الماسونية التى هى صورة لمجمل الكون.

[234] والأفقى والعمودى هما أيضا صفات 'الحارسين'، ويتعلق مباشرة بالحدين المتكاملين اللذين يرمز لهما عمودا معبد سليمان عليه السلام، كما يحسن ملاحظة أن زاوية فو هسى لها ذراعين متساويين، أما زاوية 'المعلم المبجل' فهى على الدوام مختلفة الذراعين، وقد يتناظر هذا الاختلاف بشكل عام مع أشكال اختلاف الزاوية فى المستطيلات، أضف إلى ذلك أن عدم تساوى ذراعا الزاوية يرمز إلى 'سر' الماسونية العاملة الذى يشكل مثلثا قائم الزاوية وأبعاد أضلاعه 3 و 4 و 5. وسوف نتناول رمزيته فيما يلى.

فقد اتخذ الأول الجانب الأيسر واتخذت الأخرى الجانب الأيمن[235]، وهو ما يرجع إلى شدة تفضيل تراث الشرق الأقصى لليسار عن اليمين كما نوهنا سلفا [236]، ويمسك فو هسى بالزاوية فى الآن ذاته فى يده اليسرى، فى حين تمسك نيو كوا بالبرجل فى يدها اليمنى، ونظرا للمعانى التى يحملها البرجل والزاوية فيحسن أن نكرر المقولة التى ذكرناها سلفا 'إن طريق السماء يفضل اليمين وطريق الأرض يفضل اليسار '[237]. وفى مثل كهذا يمكن أن نرى كيف أن الرمزية التراثية دائما ذات مغزى، ولكنها أيضا لا تقبل أية 'منظومية' ضيقة حيث إنها لابد أن تجيب على سيل من وجهات النظر المختلفة إلى الأمور، ولذا تعين عليها أن تنفتح لكل المفاهيم المحتملة التى لا تحصى حقا.

---

235 وفى هذه الحالة يكون يمين ويسار الشكل ذاته لا من ينظر إليه.

236 والنصف الذكورى فى صورة الزيجوت Rebis إلى اليمين والنصف الأنثوى إلى اليسار، كما أن الشكل له يدين فقط، فتمسك اليمنى البرجل وتمسك اليسرى الزاوية.

237 تشو لى.

16

مينج تانج

4	9	2
3	5	7
8	1	6

شكل 16

كانت الصين فى الألفية الثالثة قبل الميلاد مقسمة إلى تسعة مقاطعات مرتبة على شكل 16[238]، أحدها فى المركز وثمانية منها على الجهات الأصلية الأربع والمواضع البينية الأربعه، ويعزى هذا الترتيب إلى تا يو العظيم،[239] والذى يُحكى عنه أنه قد ارتحل حول العالم حتى ’يقيس الأرض‘، وحيث إن ذلك القياس قد أسقط على شكل مربع يعزى إلى الامبراطور بصفته ’سيد

---

[238] وقد كانت حدود الصين حينئذ تقع بين النهر الأصفر والنهر الأزرق.

[239] ومما يثير العجب ملاحظة العلاقة الفريدة بين يـو وبين هو جادارن فى التراث الكلتى، فهل نفترض من ذلك أنهما حالتين موضعيتين تناظرا المثال الأول ذاته الذى قد يرجع إلى زمن أبعد قد يكون التراث الأولانى ذاته؟ وليس هذا التوازى بأغرب مما أشرنا إلية فى موضع آخر عن ’جزيرة السادة الأربعة‘ التى زارها الإمبراطور ياو الذى كان يـو وزيرا له. راجع ’ملك العالم‘ باب 9.

الأرض'[240]، وقد ألهم بهذا الشكل المسمى 'أدبيات البحيرة لو تشو'، وتقول الروايات إنه استوحاه من سلحفاة[241]، وهكذا قسمت الإمبراطورية أولا على تسعة أقسام ومن ثم رتبت على 'مربع سحرى'[242]، ومركزه العدد 5، وهو الوسط فى الأعداد التسعة الأولى[243]، ويحتل الوسط كما رأينا فى الشكل، وهو على الحقيقة العدد 'المركزى' للأرض كما أن عدد 6 هو العدد المركزى للسماء[244]، وقد سمى الإقليم الأوسط 'المملكة الوسطى تشونج كوو'[245]، ومن هذا قيل إن هذا الاسم قد امتد ليشتمل على الصين كلها، والحق إن هناك بعض الشك فى صحة هذا الأمر، فحيث إن 'المملكة الوسطى' قد احتلت الوسط فى الإمبراطورية فلماذا لا تحتل الإمبراطورية موقعا مشاكلا فى العالم، والحق إن ذلك يبدو نتيجة تشكلها من صورة الكون كما نوهنا، والمعنى الأصولى لهذه الواقعة هو أن كل شىء فى الكون بأجمعه ينطوى فى

---

[240] وهذا المربع متساوى الأضلاع لأن شكل الإمبراطورية ذاتها ومقاطعاتها جميعا كانت مربعات تامة.

[241] وقد أجبرنا على استخدام هذا الاسم نظرا لافتقاد ما يفضله، ولكن عيبه الاقتصار على استخدام مخصوص فى عمل 'الأوفاق' من مربعات عددية تحتوى على أعمدة وصفوف كما تشتمل على قطرين، ودائما ما يكون مجموع أعداد كل منها متساويا، وهو فى الحالة المطروحة 15.

[242] ولو استبلنا الأرقام بشكل ييـن يانج فى المركز ووضعنا حوله الثلاثيات الثمانية كوا فسيكون لدينا شكلا 'سماويا' دائريا فى مربع 'أرضى'، حيث تترتب الثلاثيات إما بمقامات 'السماء الأولى شين تيين ' عند فو هسى، أو 'السماء الثانية كو تيين' عند الملك وين وانج.

[243] وحاصل ضرب 5×9=45 وهو كذلك حاصل جمع الأعداد التسعة فى المربع الذى مركزه 5.

[244] ولنتذكر هنا أن مجموع 5+6=11 يعبر عن 'الوحدة المركزية للسماء والأرض' وحاصل جمع كل عددين متقابلين يساوى 10، كما يمكن ملاحظة أن الأعداد الفردية يانج فى وسط كل من الجوانب التى تشاكل الجهات الأصلية، لتكون صليبا يمثل الجانب الحركى، وأن الأعداد الزوجية موضوعة فى الأركان وهى 'النقاط الوسيطة' التى تحدد المربع ذاته، وهى 'الجانب السكونى'.

[245] وقارن بذلك مملكة ميدا أو 'الوسط' فى أيرلندا القديمة، رغم أنها كانت تتكون من أربعة ممالك تحيطها فحسب، وتناظر الجهات الأصلية الأربع. راجع 'ملك العالم' باب 9.

المركز بمثاله الأول *archetype* لو جاز التعبير، ويمكن أن يتحقق على نطاق مختزل على شكل مصفوفات هائلة من الصور المتشابهة[246] التى اصطفت حلزونيا لتنتهى إلى المركز حيث يسكن الإمبراطور[247]، والذى يحتل موقع 'الإنسان الحق' وينجز وظيفة الوساطة بين السماء والأرض[248].

ولا مجال للدهشة إذا كان الموضع 'المركزى' بالنسبة إلى العالم يعزى إلى امبراطور الصين، فالحق إن ذلك هو الأمر فى كل إقليم يزدهر فيه مركز روحى لتراث ما، وقد كانت تلك المراكز انعكاسات أو انبثاقات من مركز روحى أسمى، أى مركز التراث الأولانى القديم الذى استقت منه كافة المذاهب التراثية المشروعة بتطويع تعاليمها لظروفها الخاصة فى المكان والزمان، واحتوت بالتالى على صورة للمركز الأسمى الذى تماهت معه افتراضيا[249]، ولذا كان أى إقليم يحتكم على مركز روحى يعتبر 'أرضا مقدسة'، وكان يطلق عليه رمزيا 'مركز العالم' و'قلب العالم'، وهو ما كان حقا عند من انتموا إلى ذلك التراث الذى كان القاعدة، وكان يتم التواصل معه عن طريق المراكز الروحية الثانوية التى تناظر ذلك التراث[250]. وكان كل من هذه المراكز الثانوية يسمى بلغة القبالة

---

[246] ولابد أن تفهم كلمة 'متشابهة' بمعناها فى اصطلاح 'الأشكال المتشابهة' فى الهندسة.

[247] ولم تكن النقطة إلا 'مركزا لثلاثة مراكز centrum in trigone centri' باستعارة تعبير من التربية الروحية الغربية، بل كانت على النهج ذاته 'مركزا لأربعة مراكز'.

[248] قد نجد أمثلة تراثية عن هذا 'التركيز' فى مراحل متتابعة، وقد ضربنا منهم مثلا ينتمى إلى القبالة العبرية، وهو 'تابوت عهد يهوى' ومقام شخيناة، وهو قدس الأقداس أى قلب المعبد، والذى هو مركز صهيون أو أورشليم، كما أن صهيون المقدسة هى مركز أرض إسرائيل، وأرض إسرائيل هى مركز العالم' P.Valliau, La Kabale Juiive, I, p509، راجع 'ملك العالم' باب 6،

[249] راجع 'ملك العالم' وكذا Perspectives on Initiation, ch 10.

[250] وقد ضربنا مثلا عن هذا التماهى مع مركز العالم فى حاشية سابقة 248 فى حالة 'أرض إسرائيل'، كما نجد بين الأمثلة ما قاله بلوتارك عن مصر القديمة إن المصريين يسمون بلادهم 'الأرض السوداء كيمى Chemi' التى اشتق منها اصطلاح 'خيمياء alchemy' ويضاهونها 'بالقلب' ، راجع .Isis and Osiris, ch 33. وسواء أكانت الأسباب جغرافية أم غيرها فإن تلك المضاهاة برانية، ولا يبررها إلا اختصارها فى 'قلب العالم الحقيقى'. راجع 'ملك العالم' باب 6، وكذلك ' Insights into Christian Esoterism, ch. 3.'

’موضع الحضور الربانى شخيناه‘[251]، وهو بلغة الشرق الأقصى النقطة التى تنعكس عليها ’أعمال السماء‘ مباشرة، وهو كما أسلفنا ’الوسط الثابت‘ الذى يتحدد بتقاطع المحور الرأسى مع نطاق الإمكانات الإنسانية[252]، ومن المهم أن نراعى فى هذا الصدد أن شخيناه كان يُرمز إليها دائما ’بالنور‘، كما أن ’محور العالم‘ قد اختصر رمزيا إلى ’شعاع منير‘.

وقد ذكرنا منذ هنيهة أن الإمبراطورية الصينية ككل كانت صورة من الكون بأجمعه بموجب طريقة تقسيمها، كما أن مركز الإمبراطور كان صورة مشاكلة لمركزه، وقد كان ذلك هو مينج تانج، والذى لا يرى فيه بعض السيميائيين إلا أشد جوانبه ظهورا فحسب، ويسمونه ’بيت التقويم *House of the Calindar*‘، ولكن اسمه على الحقيقة ’معبد النور‘ حرفيا، وهو ما يرتبط بأخر ملحوظاتنا[253]، ويتكون مقطع مينج من ثلاثة حروف تمثل الشمس والقمر، أى إنها تعبر عن النور فى تجليه الكلى وفى كل صيغه المنعكسة، فرغم أن النور ذاته يانج بالضرورة إلا أنه لابد أن يتخذ فى إشعاعه وجهين متقابلين

---

[251] راجع ’ملك العالم‘ باب 3، وكذلك ’رمزية الصليب‘ باب7. وقد كان معبد أورشليم مثل ذلك فى التراث العبرى، ولذا سمى تابوت قدس الأقداس ’موئل الرب ميشكان‘، ولا يدخله إلا الكاهن الأكبر فحسب، حتى ينجز ما يقوم به امبرطور الصين فى وظيفته كوسيط.

[252] وقد كان تحديد موقع قادر على التناظر مع ’الوسط الثابت‘ ينتمى إلى علم تراثى أشرنا إليه فى باب ’الجغرافيا المقدسة‘ من ’ملك العالم‘ باب11.

[253] ويجوز مضاهاة معنى اسم مينج تانج الحرفى باسم ’الخلوة Lodge‘ كما أشرنا فى موضع آخر، راجع ’.Perspectives on Initiation, ch. 46‘، ويصفه التعبير الماسونى بأنه ’مكان جيد الإضاءة والترتيب لوكا‘ بالمعنى الاشتقاقى لهذه الكلمة السنسكريتية التى تعنى نطاق أو ’ساحة‘ تجلى النور، راجع ’هيمنة الكم وعلامات الزمان‘ باب 3. ولابد من إضافة أن مينج تانج يمثل فى مواقع التربية الروحية لمذهب تيين تى هووى، راجع .B. Favre, Les Societe secretesen Chine, pp 138-9.and 170، وقد كان احد الأمثال السائرة فى هذه المنظمة ’حطم الظلام تشينج وانشر النور مينج‘ تماما كما يفعل المعلم البناء الذى يقول ’أنشر النور واجمع ما تبعثر منه‘. ويرجع ’التماثل الصوتى homophony‘ فى العصر الحديث الذى يعزى إلى حكم أسرتى مينج و تشينج إلى غايات عرضية مؤقتة لبعض المنظمات التى تعمل فى نطاق العمل الاجتماعى وحتى السياسى.

ومتكاملين، أى يانج و ييـن بالنسبة إلى أحدهما الآخر وبالتناظر مع الشمس والقمر على الترتيب[254]، ذلك أن نطاق التجلى لابد أن ينطوى على كليهما، فلا وجود ليانج بلا ييـن ولا وجود لييـن بلا يانج[255].

وقد اتسق مخطط مينج تانج مع ما وصف عاليه بمقاطعات الإمبراطورية فى شكل 16، أى إنه قد تكون من تسعة مربعات، إلا أنها لم تكن مربعات تامة بل اتخذت استطالة تحددت نسبة طولها إلى ارتفاعها بتناسبات اختلفت باختلاف الأسر الحاكمة، ذلك أن دورات الزمن قد اختلفت فى عصور حكم تلك الأسر التى تناظرها، ولن نخوض هنا فى تفاصيل هذا الموضوع، فلا يهم الآن سوى المبدأ[256]. وهناك اثنى عشرة مخرجا فى تركيب مينج تانج ، ثلاثة على كل ضلع من أضلاعه الأربعة، ورغم أن المربعات الوسطى على الأضلاع لها مخرج واحد، فإن لكل من المربعات الركنية مخرجين، وهذه المخارج الاثنى عشرة تناظر شهور السنة، فتقع على الناحية الشرقية شهور الربيع الثلاثة، وتقع على الناحية الجنوبية شهور الصيف الثلاثة، وتقع على الناحية الغربية شهور الخريف الثلاثة، وتقع على الناحية الشمالية شهور الشتاء الثلاثة، وهكذا تمثل المخارج الأربعة دائرة البروج *zodiac*[257]، وهكذا تناظر بوابات ’أورشليم السماوية‘ كما وصفناها فى ’رؤيا

---

[254] وهذان هما عينا فايشنافانارا فى التراث الهندوسى اللتان ارتبطتا بالقوى اللطيفة لليمين واليسار، اى بجانبا يانج و ييـن فى القوى الكونية التى ذكرناها آنفا، راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘ بابا 13 و 21، كما أن تراث الشرق الأقصى يسميهما ’عين النهار‘ و’عين الليل‘ على الترتيب،، ولا ضرورة للإشارة إلى أنهما يانج و ييـن.

[255] وقد طرحنا ما يكفى عن المغزى الروحى لرمز ’النور‘ من حيث ارتباطه ’بالتجلى المركزى‘ فى كتاب ’Perspectives on Initiation‘ خاصة فى أبواب 4 و 46 و47، ولنتذكر الآن ما تحدثنا عنه سلفا فى رمزية ’النجم الساطع‘ التى تمثل ’الإنسان المولود من جديد regenerated Man‘ والذى يقيم فى ’الوسط‘ بين الزاوية والبرجل، وهو على شاكلة قاعدة وسقف مينج تانج اللتان تناظرا الأرض والسماء.

[256] ويمكن الرجوع إلى هذه التفاصيل عند Garnet, La Pensee Chinoise. pp. 250-75، وقد كان الطقس الذى يوقع مساحة مثل شكل مينج تانج مكافئا لتوقيع المعبد templum بالمعنى الاشتقاقى الأصلى، راجع ’Perspectives on Initiation‘ باب 17.

[257] وهذا التركيب فى مربع يمثل الانعكاس الأرضى لدائرة البروج السماوية.

يوحنا اللاهوتى *Apocalypse*'[258]، وهى أيضا 'مركز العالم' وصورة الكون الكلى من حيث المكان والزمان[259].

وقد كان الإمبراطور يكمل الطواف فى مينج تانج جهة الشمس كما فى شكل 14، ويقف فى الاثنى عشرة موضعا التى تناظر مواقع البروج، حيث ينشر تعاليمه يوييه لينج فى الشهور الاثنى عشرة، كما يماهى ذاته بالاثنى عشر شمسا على التوالى، وهى الأديتات فى التراث الهندوسى، وكذلك 'الثمرات الاثنى عشر لشجرة الحياة' فى رمزية الرؤيا[260]، وقد كان ذلك الطواف يجرى دائما بالعودة إلى المركز الذى يمثله وسط العام[261]، مثلما يجرى فى زيارة الإمبراطور، فقد سافر إلى المقاطعات التى تناظرها على الترتيب ومن ثم عاد إلى مقره المركزى، ومثل الشمس التى تكمل دورتها سواء أكانت يوما أم شهرا أم عاما، ومن ثم تعود لتستقر على شجرتها فى مركز 'الفردوس الأرضى' و'أورشليم السماوية'، وهو تصوير 'لمحور العالم'. ولابد من وضوح أن دور الإمبراطور فى كل ذلك لم يكن دورا 'منظما' للكون ذاته ويناظر بشكل بعينه التعينات المكانية والزمنية على مينج تانج فى علاقة أحدهما بالأخرى.

---

258 راجع 'ملك العالم' باب 11، و'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 20، كما نلاحظ كذلك أن الإسقاط الأفقى لأورشليم السماوية مربع بدوره.

259 والزمن يعنى 'التغير فى المكان' فى نهاية الدورة، ولذا تعين النظر إلى كل مراحلها بالتزامن، راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان' باب 23.

260 راجع 'ملك العالم' بابا 4 و 11، وكذلك 'رمزية الصليب' باب 9.

261 ويقع وسط العام فى الاعتدال الخريفى إذ يبدأ العام فى الاعتدال الربيعى فى تراث الشرق الأقصى رغم وجود تغيرات بعينها فى الفترات التى تناظرت قطعا مع تغير التوجهات الذى ذكرناه آنفا، وهو أمر طبيعى بموجب الأوضاع الجغرافية فى التراث حيث يناظر الشرق الاعتدال الربيعى ويناظر الغرب الاعتدال الخريفى ويناظر محورا الشمال والجنوب الانقلابين.

الملك الفقيه وانج



شكل 17

هناك اعتبارات أخرى لابد من طرحها حتى نفسر الوظيفة الملكية فى الشرق الأقصى أو بالحرى ما يترجم بذلك بلا تدقيق، فلو كان وانج ملكا بالمعنى الصحيح فهو كذلك شى آخر فى الآن ذاته، وهو ما ينبثق عن رمزية مقطع وانج فى شكل 17، والتى تتكون من ثلاثة خطوط أفقية تقوم بمقام ما ذكرنا سلفا عن ثلاثية 'السماء والإنسان والأرض'، وتتوحد الخطوط الأفقية بخط رأسى، ويقول اللغويون إن 'وظيفة الملك هى التوحيد'، وهو ما يفهم منه بموجب وضع الخط الرأسى أنه يوحد بين السماء والأرض، فما يعنيه المقطع إذًا هو الإنسان الذى 'يتوسط' بين الساء والأرض فى الثلاثى الأعظم، وحتى نتوخى الدقة فلابد من إضافة أن الإنسان هنا ليس 'الإنسان القديم' بل هو 'الإنسان الكامل' ذاته، فالخط الرأسى فى الوسط يوحد بين كل مقامات الوجود، فى حين أن 'الإنسان القديم' يحتل الوسط ويتقاطع مع الخط الرأسى فى مركزه، ويتعلق بحال واحدة فقط هى حال الإنسان الفردى[262]، كما أن

---

[262] ويبدو أن Garnet لم يفقه شيئا عن العلاقة بين المحور axis والمركز center، فهو يقول 'إن فكرة المركز ليست بدائية بحال، فقد حلت محل فكرة المركز' La Pensee

شطرا من المقطع يعنى الإنسان الذى يشتمل على المحور الرأسى والخط الأفقى الأوسط فقط، فالخطين الأفقيين أعلى وأسفل المقطع رمز للسماء والأرض، ويشكل صليبا هو رمز 'الإنسان الكامل'[263]، ويتأكد هذا التماهى بين وانج و'الإنسان الكامل' فى فقرة من لاو تسو 'لذا كان الطريق عظيماً والسماء عظيمةً والأرض عظيمةً، والملك عظيمٌ، فهو رابع العظماء فى الوجود، ولا يتجلى منهم إلا الملك'[264].

وحيث إن مقطع وانج يعنى بالضرورة 'الإنسان الكامل' فإن الإنسان الذى يمثله ويؤدى وظائفه لابد أن يكون من حيث المبدأ على الأقل 'إنسان متعالى *transcendent man*'، أى إنه حقق الغاية القصوى من 'الأسرار الكبرى'، وهو من يمكن أن يتماهى مع 'طريق الوسط تشونج طاو'، أى مع المحور ذاته، وسواءً أرمز إليه عمود الوسط فى العربة أم عمود الوسط فى مينج تانج، أو بأى رمز يشاكله. وحيث إنه زرع فى نفسه كل إمكاناته الرأسية والأفقية وصار بموجب ذلك 'سيد العوالم الثلاثة'[265]، والتى يمكن أن يمثلها الخطوط الأفقية الثلاثة فى مقطع وانج[266]، أما فى العالم الإنسانى على

....

chinoise, p 104. والواقع أن الرمزين قد تلازما دائما، وليسا متساويين بحال، وهذا مثل جيد عما أدى إليه التحيز لرؤية كل شىء فى سياق تاريخى.

263 ولذا مثلنا الحد الأوسط من الثلاثى الأعظم فى شكل 6 بهذا الصليب.

264 راجع 'أناشيد الطريق والفضيلة' باب 25. ولنلاحظ فى سياقنا أن هذا المتن يكفى وحده لدحض آراء المستشرقين اللذين يفهمون أى شىء بالمعنى 'المادى'، ويخلطون بين الرمز وما يرمز إليه، ويتوهمون أن السماء والأرض فى تراث الشرق الأقصى ليست إلا السماء المرئية والأرض المطوية، فالعبارة النهائية ولا يتجلى منها إلا الملك، قد ترجمتها كافة الترجمات الانجليزية الحديثة بأن 'الملك واحد منها'.

265 راجع 'ملك العالم' باب 4، ولو أراد المرء أن يشير إلى التوازيات بين الحضارات المختلفة لأمكن أن يكون هرمس الذى كان ملكا فقيها، ويوصف باسم 'مثلث العظمة Trismagistus'، و'مثلث الرحمات' فى العربية، ويمكن أن ترتبط هذه التسمية بمصطلح 'ثلاثى القوة thrice mighty' فى درجات الماسونية الاسكتلندية، والتى تعنى تفويض السلطة بحيث تمارس فى العوالم الثلاثة.

266 ويلزم هنا إجراء تغيير للمنظور حتى يناظر ما طرحنا سلفا عن مقارنة تريبهوفانا بالثلاثى الأعظم فى تراث الشرق الأقصى.

الخصوص فهو ’الإنسان الفريد‘ الذى يجمع فى ذاته التعبير المتكامل عن الإنسانية كما تجمع الإنسانية فى ذاتها ’عشرة آلاف شىء‘، أى مجمل كائنات العالم[267]، ولذا كان ’منظما‘ للمقام الكونى والمقام الاجتماعى كما رأينا سلفا[268]، وحينما يقوم بدوره فى ’الوساطة‘ فإن الناس جميعا يتوسطون بشخصه، وهكذا كان وانج أو امبراطور الصين فقط هو من يقوم بالشعائر العامة التى تناظر وظيفته، وخاصة شعيرة تقديم القرابين للسماء، وهى مثال لتلك الشعائر ذاتها، ففيها يتأكد دور الوسيط بأجلى بيان[269].

أما ما تعلق بتماهى وانج مع المحور الرأسى فقد سمى ’الطريق الملكى وانج طاو *The Royal Way*‘، كما أن المحور ذاته قد سمى ’طريق السماء تيين طاو‘ كما يبدو فى شكل 7، حيث يناظر الرأسى والأفقى السماء والأرض، أى إن ’الطريق الملكى‘ يتماهى مع ’طريق السماء‘[270]، كما أن المرء يكون وانج فحسب حين ’يتولى سلطة السماء تيين مينج‘[271] ومنها يستقى مشروعيته

---

[267] وعلينا ملاحظة أن المقطع الذى يعنى ’سيد العوالم الثلاثة‘ يناظر هنا الاتجاه الرأسى، فى حين أن ’الإنسان الفريد‘ يناظر الاتجاه الأفقى.

[268] وتعبر كلمة rex بمعنى ’ملك‘ لغويا عن الوظيفة المنظمة، ولكن ذلك ينطبق فقط على المنظور الاجتماعى.

[269] وتشيع شعائر التضحية للسماء بين منظومات التربية الروحية، ولكنها أصبحت بلا ضرورة فى الشعائر العامة دون أى تجاوز، فقد كان هؤلاء الأباطرة أيام تلمذتهم ينكصون عنها، وذهب بعضهم إلى تجاهلها رسميا بصفتهم دنيويون، وحاول بعضهم تحريمها بلا جدوى، فلم يتمكنوا من فهم أن هناك أناس غيرهم مثالا لما كان يجب أن يكونوا هم عليه رمزيا سواءً أكان من الناحية الفعلية أم الشخصية بدلالة ممارستهم للوظيفة التراثية التى أسندت إليهم.

[270] وسوف نقتبس هنا فقرة من كتاب التحولات I Ching تتعلق بطريق السماء ’إن تأسيس طريق السماء هو ييـن و يانج معا، وتأسيس طريق الأرض هو الطرى والصلب معا، وتأسيس طريق الإنسان هو الإنسانية والعدالة معا، ولو انطبق ذلك على الثلاثى الأعظم لتعادل المتكاملان وتوحدا حتى يتحقق اللاتمايز المبدئى بينهما، ويحسن التنويه إلى أن الإنسان يتسق تماما مع ساقا شجرة سفيروت فى القبالة العبرية يرمزا إلى الرحمة والعدل‘.

[271] وكلمة تونج بمعنى ’ولاية‘ مجانسة لكلمة ’النور‘ وعدة كلمات أخرى تعنى ’الاسم‘ و’المصير‘. ويقول تشوانج تسو ’إن سلطان السيد يستقى من قوة المبدأ، وقد وقع عليه

’كابن للسماء تيين تزو‘[272]، ولا يمكن تنزيل هذه الولاية إلا على المحور المقصود من منظور اتجاه التنزيل، أى الاتجاه العكسى الذى يقابل تحقيق وظيفة الوساطة، ذلك أن هذا هو التوجه الثابت لتحقيق ’عمل السماء‘، ويفترَضُ هذا وإن لم يكن جوهريا أن مقام ’الإنسان المتعالى‘ لن يقل عن مقام ’الإنسان الحق‘ الذى يسكن ’الوسط الثابت‘، فلا يتقاطع المحور إلا بهذه النقطة المركزية فى مضمار الحال الإنسانى[273].

وهذا المحور فى رمزيات معظم المذاهب التراثية هو كذلك ’جسر‘ يصل الأرض بالسماء كما نفعل هنا، أو يصلها بالأحوال الإنسانية فوق الفردية، أو يصل حتى العالم المحسوس بالعالم فوق الحسى، وهو ’محور العالم‘ على الدوام منظورٌ إليه بكليته أحيانا، وأحيان أخرى من منظور جزء من أجزائه بشكل يزيد أو يقل، وبحسب مرتبة الكلية التى نتناولها الرمزية فى الحالات المتنوعة، ونرى من ذلك أن ’الجسر‘ لابد أن يُفهَمَ عموديا[274] وهذه مسألة مهمة قد نستطيع طرحها فى دراسة أخرى[275]، أما فى هذا الجانب فإن وانج هو الفقيه الأكبر *Pontifex* بلا نزاع بالمعنى الاشتقاقى[276]، وعلى وجه الدقة كان هو ’بانى الجسر‘ و’الجسر‘ ذاته، حتى ليمكن قول إن هذا الجسر قد أصبح ممكنا كى يتصل بالأحوال الأسمى ويسرى فيها، ولن يمكن أن يتم ذلك إلا على يد من تماهى معه، ولذا كان تعبير ’الملك الفقيه‘هو معنى مقطع وانج، وهو المعنى

....

اختيارالسماء‘، ’كتاب تشواج تسو‘ باب 12.

[272] ويحسن الإشارة إلى ما تناولنا سلفا عن الإنسان ’إبنا للسماء والأرض‘.

[273] ويجرى مجرى التسليم أن ’ولاية السماء‘ يمكن أن تسبغ فقط على مؤسس أسرة حاكمة ينقلها إلى أتباعه، ولكن لو فقدوها نتيجة نقص ’مؤهلاتهم‘ الذى نتج عن الانحطاط فإن هذه الأسرة ستنتهى ليبدأ غيرها، وهكذا نجد فى عصر كل أسرة منحنىً هابطا حتى يتعين فى الزمان والمكان بما يناظر الدورة العظمى للإنسانية على الأرض.

[274] وهو ’السراط المستقيم‘ فى التراث الإسلامى، راجع ’رمزية الصليب‘ باب 25، كما يمكن أن نذكر أمثلة أخرى مثل ’الجسر تشينوات‘ فى المزدكية.

[275] راجع ’Symbols of Sacred Science, ch.63 and 64‘.

[276] راجع ’ Spiritual Authority and Temporal Power, ch 4. ’

الوحيد الذى يصف الوظيفة التى يقوم بها، ونرى حينئذ ازدواجا، ولكنه على الحقيقة الوظيفة الكهنوتية والملكية[277].

وهذا أبسط فهما، فحتى لو لم يكن وانج 'إنسانا متعاليا' بالفعل من حيث المبدأ ولكنه فقط 'إنسان حق' وصل إلى 'الأسرارالصغرى' إلا أنه بموجب الموقع 'المركزى' الذى يشغله فيما وراء التمايز بين القوى الروحية والزمنية . حتى إنه يمكن أن يسمى 'طليعة أو مقدمة *anterior*' باصطلاح رمزية الدورات، فقد جرى إدماجه فى 'الإنسان القديم' حين لم يكن هناك بعد وظيفة متميزة، بل احتوى فى ذاته على كل الوظائف من واقع تكامل الحال الإنسانى[278]، فهو مصدر المبادئ فى كل حالة حتى لو كان 'إنسانا فريدا' على المستوى الرمزى فحسب بواقع 'ولاية السماء'[279]، ومبدأ يستقى منه كل النفوذ الروحى والوظائف المقدسة بشكل مباشر، والسلطة الزمنية والوظيفة الملكية التى تستقى منه بشكل غير مباشر من واقع توسطهما، وهذا المبدأ على الحقيقة 'سماوى' من واقع الكهانة والملكية، وتتنزل القوى الروحية

---

277 ويجوز التساؤل لماذا لا نقول 'الفقيه الملك Pontiff King' التى لا شك ستبدو للوهلة الأولى أكثر منطقية، إذ إن وظيفة الفقه والكهانة بطبيعتها أسمى من وظيفة الملكية، وتستلزم أولويتها ذكرها أولا، إلا لو اخترنا رغم ذلك قول 'الملك الفقيه' الذى نستخدمه تلقائيا فى قول King-Mage فذلك لأننا نتبع ذكر الملكى قبل الفقهى كما كان الترتيب التراثى الذى طرحناه سلفا فى سياق تدارس اصطلاح يين يانج عندما عبرنا عن الظاهر قبل الباطن، فمن الواضح أن الوظيفة الملكية أشد ظهورا من الوظيفة الفقهية، كما أن الفقهية يانج والملكية يين بنسبة أحدهما إلى الآخر، وكما طرحها أناندا كوماراسوامى فى كتابه ' Spiritual Authority and Temporal Power in The Indian Theory of Government'، كما تشير إليها رمزية المفتاحين الذهبى والفضى اللذين يرمزان إلى هاتين الوظيفتين، والذهبى يناظر الشمس والفضى يناظر القمر.

278 راجع ' Spiritual Authority and Temporal Power, ch.1' وكذلك عن 'عودة' الدورة إلى الحال القديم فى 'الأسرار الصغرى'.

279 ويحتكم على هذه الولاية بالتحول كما أسلفنا من موقع 'الإنسان الحق' إلى موقع 'الإنسان المتعالى' رغم أنه لم يحققها فى ذاته، وهنا أمر يضاهى انتقال القوى الروحية أو 'البركة' فى التربية الروحية الإسلامية، حيث يتخذ 'الخليفة' مقام 'الشيخ' ويقوم بصلاحياته، حتى دون أن يصل إلى حال الشيخ الروحى.

تدريجيا على المحور لتصل أولا إلى ’العالم الوسيط‘ ومن ثم إلى العالم الأرضى ذاته[280].

وبمجرد أن يتلقى وانج ’ولاية السماء‘ سواءً أكان مباشرة أو بدون مباشرة فإنه يتماهى مع المحور من حيث تصاعده، وسواءً أكان بشكل فعلى فى ذاته أم بشكل افتراضى فى أداء وظيفته، ومن الواضح أن طقس التضحية للسماء مثلا يعمل فى اتجاه ’صاعد‘، ويصبح فيه ’قناة‘ تتنزل منها القوى من السماء إلى الأرض[281]، ونرى فى عمل هذه القوى المزدوجة حركة تبادلية صاعدة هابطة، وتناظر على المستوى الأدنى تيار القوى الكونية المذكور سلفا، ولكن لابد لنا من مراعاة أن حركة القوى الروحية تتحقق فى المحور ذاته، أو هو ’طريق الوسط‘، فيقول كتاب التحولات ’إن طريق السماء هو يين يانج‘ حيث يتوحد النصفان المتكاملان بلا انفصام فى الاتجاه المركزى، فى حين أن النطاق النفسانى بعيد عن المقام القديم، ويحدد التفاضل بين يين و يانج الاختلاف بين الكائنات الذى ذكرناه آنفا، والذى يمكن وصفه بالجانبين ’الأيمن‘ و’الأيسر‘ ’لطريق الوسط‘[282].

---

280 راجع ’Spiritual Authority and Temporal Power, ch. 4. ’

281 ونشير فى حديثنا عن ’القناة‘ إلى رمزية تواترت فى كثير من الحضارات، ونتذكر الناديسات nadis فى التراث الهندوسى، وهى ’القنوات‘ التى تحمل تيارات القوى اللطيفة فى جسد الانسان، ولكنها قبل أى شىء آخر شجرة سفيروت فى القبالة العبرية التى تنتشر وتعمل على تواصل عالم بآخر.

282 ويناظر ’طريق الوسط‘ على مستوى ’الكون الأصغر‘ ما يسمى ’الوريد اللطيف سوشومنا‘ فى التراث الهندوسى، والذى ينتهى عند براهماراندرا، والذى يناظر عمود العربة الذى يخرج عن قبة سقفها، أو عندما يخرج العمود الرئيسى فى المعبد الصينى ستوبا من قبة سقفه، أما من منظور ’الكون الأكبر‘ فإن شعاع الشمس يسمى سوشومنا كذلك، ويبقى على دوام الاتصال بالوريد المذكور، ويناظر ناديسات ’اليمين إيدا‘ و’اليسار بينجالا‘ التياران المتعاكسان للقوى الكونية ، راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘ باب 20. كما يمكن أن يُضاهى مع الطريقين التنتاريين عن اليمين واليسار، وقد عالجناه فى موضوع فاجرا، ويمثله ميل بسيط فى المحور الرأسى إلى أحد الجانبين، وهكذا يتبين أنه مجرد وصف ثانوى ’لطريق الوسط‘.

الإنسان الحق والإنسان المتعالى

تحدثنا مرارا فيما تقدم عن 'الإنسان الحق' و'الإنسان المتعالى'، ولكن لابد هنا من معالجة تمايزات متكاملة، وسنعالج النقطة الأولى التى تتعلق 'بالإنسان الحق تشين جين' الذى أسماه البعض خطئا 'بالإنسان المتعالى'، وهذه التسمية خاطئة بموجب أن الإنسان الحق قد وصل إلى كمال الحال الإنسانى، ولا تجوز تسمية 'الإنسان المتعالى' إلا على من ارتقى على تلك الحال، ولذا تعين علينا أن نقصر هذا الاسم عليه، فهو من يسمى أحيانا 'الإنسان الربانى' أو 'الإنسان الروحانى شين جين'، أى من وصل إلى التحقق الكامل و'الهوية الأسمى'، ولم يعد إنسانا فردا بعد أن تجاوز الإنسانية بمجملها وتحرر من أحوالها المخصوصة[283] كما تخلص من كافة مواضعات الوجود أيا كانت[284]، ويكون بذلك واقعيا 'إنسان كامل' بمعنى أنه لم يعد عليه أن ينتقل من مقام لآخر بصيغة متميزة بعد تجاوزه المحيط إلى المركز[285]، وستكون الحال الإنسانية بالضرورة هى الحال المركزية للكائن بكامله، إلا أنها لم تبلغ التحقق بعد[286].

ويناظر 'الإنسان المتعالى' و'الإنسان الحق' اصطلاحات 'الأسرار

[283] ونرجع هنا إلى ما نوهنا عنه سلفا عن العلاقة بين الكائن والمناخ.

[284] 'وليس إنسانا حتى وهو فى جسد إنسان ... وما أهون أثر ما يجعله إنسانا وما أعظم أثر ما يوحده مع السماء'، كتاب تشواج تسو باب 5. وسوف نعود إلى مسألة 'الأثر' فيما يلى.

[285] وتصفه البوذية بأنه 'من لا يعود أناجامى' إلى حال آخر من التجلى. راجع 'Perspectives on Initiation, ch. 39.'.

[286] راجع 'رمزية الصليب' باب 28.

الكبرى' و'الأسرار الصغرى'[287] على التوالى. وهما أعلى مقامين فى البنية الطاوية، والتى تشتمل كذلك على ثلاثة مقامات أدنى[288]، وهى بالطبع مراحل من 'الأسرار الصغرى' وهى بترتيب تنازلى 'إنسان الطريق' وهم 'المريد على الطريق طاو جين'، و'الإنسان الموهوب تشو جين' و'الإنسان الحكيم تشينج جين'، والذى تعلو حكمته عن مجرد 'التعلم' ولكنه لازال فى المقام البرانى، والحق إن هذه أدنى مراتب الطاوية، ولكنها تناظر أعلى مراتب الكونفوشية ، وهذا ما يؤسس للتواصل بينهما، وهو ما يتسق مع العلاقة الطبيعية بين الطاوية و الكونفوشية بمدى ما كانا جوانية وبرانية على التوالى للتراث ذاته، وهكذا يجد أولهما نقطة بدايته فى آخر ثانيهما، أما البنية الكونفوشية فتشتمل على ثلاث درجات، وهى 'الأديب تشو *man of letters*'[289] 7 و'المتعلم هسيين' و'الحكيم تشينج'، ويقال فى تعاليمها 'ينظر الأديب إلى المتعلم، وينظر المتعلم إلى الحكيم، وينظر الحكيم إلى السماء'، ففى النقطة الفاصلة بين النطاقين البرانى والجوانى ينتمى كل ما يعلو عنه إلى السماء ذاتها وقد انداحت جميعها فى منظوره.

والنقطة التالية مهمة حيث تسمح لنا بفهم عدم وجود خلط بين دورى 'الإنسان المتعالى' و'الإنسان الحق'، وليس ذلك فقط بموجب أن الأخير هو افتراض لما يتحقق به الأول واقعيا، ولا لأن هناك تناظر بعينه بين 'الأسرار الصغرى' و'الأسرار الكبرى'، والتى يطلق عليها الهرمسيون 'التبييض *whiting*' و'التحمير *reddening*'، إلا أن هناك ما هو أكثر. وهو أن النقطة الوحيدة التى يمر منها المحور فى الحال الإنسانى هى مركز ذلك الحال، ومن لم يبلغ هذه

---

[287] وقد ذكرت هذه المراتب فى كتاب طاوى من القرن الخامس الميلادى كتبه وين تزو 7:18.

[288] وجدير بالذكرأن مراحل التحقق بالأسرار الكبرى لم يُكتَبَ عنها نظرا لأن اللغة الإنسانية تعجز عن وصفه.

[289] وهذه المرتبة تتضمن هيكل الوظائف المكتبية برمته، ولذا كانت أشد الوظائف برانية فى المقام البرانى ذاته.

النقطة فى حاله فإن المحور لن يكاد يبين له، ولكن يمكن من هذه النقطة فحسب بأثرها على مركز الحال أن يتواصل الكائن مباشرة مع أحوال أخرى عن طريق المحور، وقل مثل ذلك عن باقى النطاق الإنسانى، وقد يحدث اتصال غير مباشر بانعكاس من ذلك المركز، وهكذا كان الإنسان الذى استقر فى مركزه دون أن يتماهى مع المحور أن يقوم بدور 'الوسيط' إلى الحال الإنسانى الذى يقوم به 'الإنسان الكامل' فى مجمل الأحوال، ثم إن من ذهب من الحال الإنسانى بالارتفاع على المحور إلى حالات أعلى لم يعد مشهودا فقد 'تجاوز البصر'، فكل من كان فى هذه الحال ولم يصل بعد إلى مركزه بما فيهم من احتكم على مقام فعال من التحقق الروحى إلا أنها أدنى من مقام 'الإنسان الحق' فلن يتمكن من التمييز بين 'الإنسان المتعالى' و'الإنسان الحق'، فلا يمكن إدراك 'الإنسان المتعالى' من المنظور الإنسانى إلا 'بأثره'[290]، ويتماهى هذا الأثر مع صورة 'الإنسان الحق' من هذا المنظور، فلا يمكن التمييز بينهما.

وهكذا يرى الإنسان العادى وحتى المريدين اللذين لم يكملوا 'الأسرار الصغرى' 'الإنسان المتعالى' و'الإنسان الحق' 'وكيلا' ممثلا للسماء، وهو بالطبع ما يتمثل لهم من أعماله أو بالحرى 'قواه' بموجب مركزيتها حيث لا يتميز المحور إلا 'بأثره' على المركز، ويقلد عمل السماء 'بلا فعل'، و'يجسدها' للعالم الإنسانى.. ويعنى هذا النفوذ بموجب 'لا فعله' أعمالا ظاهرة، ويناظر 'الإنسان الفريد' الذى يعمل من المركز وظيفة 'المحرك الذى لا يتحرك'، وينظم كل شىء دون تدخل فى شىء، مثل الإمبراطور تماما دون أن يهجر مينج تانج مطلقا، ويضبط أقاليم المملكة ويضبط الدورة السنوية، وأن 'يكون تركيزه فى اللافعل هو طريق السماء'[291].

ولم يكن أباطرة الزمان القديم يرغبون فى أى شىء، فقد كان العالم

---

[290] وهذا 'الأثر' هو ما يسميه التراث الغربى vestigum pedes، ونذكر ذلك لأنها تتعلق برمزية كاملة جديرة بدراسة مستقلة.

[291] 'كتاب تشواج تسو' باب 11.

يزخر بالخير[292]، ولم يعملوا شيئا، وقد تغير كل شيء بحسب معياره الطبيعى[293]، وظلوا مسغرقين فى تأملهم، وتصرف الناس بأكمل نظام، ولذا أجملت الحكمة القديمة وصفه "تزدهر الأشياء جميعا لمن توحد مع ذاته، ومن كان لا يرغب فى شيء لنفسه أطاعه حتى الجن.[294]

ولا مناص من فهم أن المنظور الإنسانى لا يملك التمييز بين 'الإنسان المتعالى' و'الإنسان الحق'، ذلك رغم انعدام معيار مشترك بينهما بأكثر مما كان بين المحور وأحد نقاطه، وحيث إن ما يفاضل بينهما ليس إلا ما تجاوز الحال الإنسانى، فلو تجلى 'الإنسان المتعالى' بنفسه فى هذه الحال أو بالحرى فى علاقته بها، فمن الواضح أن ذلك التجلى لا يعنى 'العودة' إلى قهر أحوال الإنسان الفردى، فلا يملك 'الإنسان المتعالى' أن يظهر إلا فى إهاب 'إنسان حق'[295]. وليس ذلك أقل حقيقة من الفارق بين الحال الكلى اللامشروط 'للإنسان الكامل' وبين أية حال مشروطة سواء أكانت فردية أم فوق فردية أيا كانت رحابتها، فلا مجال للمقارنة عند اعتبارهم بما هما، ولكننا نتحدث عن المظاهر من منظور الحال الإنسانى فحسب، ونقول بشكل أكثر عمومية وبالتحسب لكل مقامات التربية الروحية التى ليست إلا بنية التحقق الروحى الفعال، فكل مرتبة تستطيع أن تدرك المقام الذى يعلوها مباشرة وتسقبل قواه، والذين بلغوا مراتب عليا يستطيعون دائما أن 'يضعوا' أنفسهم فى أى مقام يدنو عنهم إذا أرادوا أو دعت لذلك حاجة، ودون أن يؤثر عليهم ذلك 'الهبوط' الظاهرى بأى شكل كان، فقد احتكموا بدهيا وبشكل 'فائق' على كافة الأحوال المناظرة، والتى لا تعدو عندهم مجرد 'وظائف' حادثة

---

[292] وهناك ما يضاهى ذلك فى الفكرة الغربية عن الإمبراطور كما فهمه دانتى، وقد رأى أن رذيلة 'الجشع cupidity' هى أساس فساد الحكومات. راجع Calvino IV:4.

[293] وعلى الشاكلة ذاتها كان اسم 'إمبراطور الكون تشاكرافارتى' يعنى حرفيا 'من يدير عجلة الكون ولا يشارك فى حركتها'.

[294] راجع 'كتاب تشوانج تسو' باب 12.

[295] وقد يفسر هذا ما قلناه عن الصوفية وطائفة الصليب الوردى. راجع ' Perspectives on Initiation', ch 38.

عرضية[296]، والواقع أن 'الإنسان المتعالى' يمكن أن يحقق فى العالم الإنسانى ما هو أصلا وظيفة 'الإنسان الحق'، فى حين أن 'الإنسان الحق' بالنسبة إلى العالم ذاته ممثلا و'بديلا' للإنسان المتعالى.

296 راجع 'أحوال الكائن المتعددة' باب 13، وقد قال ديونيسوس الأريوباجى 'إن الطبقات العليا فى كل تكوين تراتبى تمتلك نور وملكات الطبقات الدنيا، ودون أن تحظى الطبقات الدنيا بكمالهم'.The Celestial Hierarchy, ch 5.

الرب والإنسان والطبيعة

وسوف نقارن ثلاثى آخر من بين مقاهيم التراث الغربى فى العصور الوسطى مع الثلاثى الأعظم لتراث الشرق الأقصى، والذى انتشر بين البرانيين والفلاسفة، وقد عبرت عنه عادة صيغة الرب والإنسان والطبيعة *Deos, Homo, Nature*، وقد كانت هذه الحدود الثلاثة عموما مجالا لمعارف مختلفة يمكن وصفها على الطريقة الهندوسية بانها 'لامتسامية *non-supreme*'، وهو ما يعنى إجمالا ما لم يكن معرفة ميتافيزيقية متعالية، ويبدو اصطلاح الإنسان هنا مماثلا لوضعه فى الثلاثى الأعظم، ولكن بقى أن نرى كيف كان التماثل على أى نحو وإلى أى مدى بين الحدين الآخرين، وهما السماء والطبيعة اللتان تناظرا السماء والأرض على الترتيب.

ولابد أن نقول من البداية أن الرب فى هذا السياق لا يعتبر مبدءًا بذاته لأنه فوق كل التمايزات ولا يصح أن يكون له علاقة بأى شىء كان، حتى وإن كان التكامل بين الرب والطبيعه، فهذه وجهة النظر التى تسمى 'حلولية *immanent*' وليست 'متعالية *trancendent*' عن الكون، والذى يشكل الحدين فيه قطبين، وحتى لو كانا خارج التجلى فلا يمكن اعتبارهما على انفراد إلا من وجهة نظرهما فحسب، زد على ذلك أن المعارف التى تتراكم فى المصطلح العام المسمى 'فلسفة' بالمعنى القديم للكلمة، فلم يكن الرب موضوعا إلا فى 'اللاهوت العقلانى' تمييزا له عن 'لاهوت الوحى'، وهو على الحقيقة لازال 'لامتساميا'، ولكنه على الأقل يمثل معرفة المبدأ فى الدوائر الدينية البرانية، وبمدى ما يمكن التحسب لكل من المحددات الكامنة فى النطاق المناظر والصور الخاصة للتعبير التى يتزيا بها الحق كى يطوع ذاته لوجهة النظر هذه، و'العقلانية' هى كل ما تعلق بممارسة الملكات الإنسانية الفردية، ولا

حول لها فى إدراك المبدأ ذاته حتى فى أفضل الظروف المحتملة[297]، ولا تفهم إلا علاقتها بالكون[298]، ويتبين من ذلك أنها تكافئ تماما ما يعنيه منظور تراث الشرق الأقصى بمصطلح السماء، باستثناء ما اختلف من وجهات النظر التى لابد أن نعتبر فيها، حيث يرى هذا التراث أن الوصول إلى المبدأ من الكون المتجلى لا يتم إلا من خلال السماء[299]، فالسماء هى أداة المبدأ[300].

ولو فهمنا الطبيعة بمعناها الأولى وهو أنها جذر كل شىء فى لاتفاضلها الأول، وتناظر المفهوم الهندوسى مولابراكريتى، فمن نافلة القول إنها تماهى مع الأرض فى تراث الشرق الأقصى، ولكن ما يزيد الأمر تعقيدا أن الحديث عن الطبيعة كموضوع للمعرفة يقصد عادة معنى أقل صحة وأكثر امتدادا يمكن أن يسمى 'الطبيعة المتجلية'، أى كل ما كان من جملة مكوناتها حتى مجمل الكون[301]، وقد يُبرِرُ هذا الامتداد إلى حد ما قول إن الطبيعة منظور إليها من جهة جوهرها المنفعل القابل لا جوهرها الفاعل، أو إنها على شاكلة منظومة سانخيا الهندوسية حيث ينتج كل شىء عن براكريتى ،

297 وهذه الظروف تحقق فى البرانية التراثية الأصيلة التى تناقض المفاهيم الدنيوية على شاكلة الفلسفة الحديثة.

298 وهذه علاقة خضوع من الكون للمبدأ وليس علاقة ارتباط، ونؤكد على هذه النقطة حتى نتجنب أى تناقض مع ما طرحنا سلفا.

299 ولذا يبدو المبدأ كما لو كان 'قبة السماء تيين تشى' من منظور التجلى كما أسلفنا، ومن الغريب أنه عندما يريد المبشرون المسيحيون أن يترجموا كلمة 'رب' إلى الصينية فإنهم يلجأون إلى أى من كلمتا تيين أو تشانج تى، بمعنى 'الملك الأعلى'، وهو مجرد اسم آخر 'للسماء'. وتتبدى هذه الكلمة كما لو كانت تعنى دون وعى منهم أن المنظور اللاهوتى بمعناه الصحيح لم يصل إلى المبدأ، ولا شك أنهم مخطئون فى ذلك، إلا أنهم يعبرون عن محدودية عقولهم وعجزهم عن تمييز الفارق بين معنى 'الرب' فى لغة العالم الغربى لانعدام بديل عنها فى لغة التراث الشرقى، ونقتبس هذه الفقرة عن تشانج تى 'إن الملك والسماء أمر واحد، فحين يقال السماء فالحديث عن وجوده، وحين يقال الملك فالحديث عن حكمه، فهو واسع بلا حدود، ويسمى السماء الرائعة، حاشية على شى لى.

300 'كتاب تشوانج تسو' باب 11.

301 واستخدام اللغات الغربية لكلمة واحدة فى هذين المعنيين يصيب اللغة العربية ببعض الاضطراب، فالطبيعة القديمة فيها هى 'الفطرة' والتجلى هو 'الطبيعة'.

بغض النظر عن تأثير بوروشا، والذى لن يوجد بدونه شىء، حيث إن الاحتمال الصرف وحده لن يمكّن شيئا من الانتقال من ’القوة‘ إلى ’الفعل‘، والحق إن وجهة النظر هذه منطوية فى منظور ’علم الطبيعة‘ و’الفلسفة الطبيعية‘[302]. إلا أن المبرر الوافى قد ينتج عن ملحوظة أن المناخ الكونى هو الحد ’الخارجى‘ لعالم الإنسان. وهذا أمر لا يعدو مجرد تغير فى المقامات يناظر المنظور الإنسانى على وجه أصح، فكل ما كان خارجيا بالمعنى النسبى على الأقل سوف يسمى ’أرضيا‘، كما أن كل ما كان باطنيا سوف يسمى ’سماويا‘. ويجدر بنا تذكر الملاحظات السابقة عن ’الكبريت والزئبق والملح‘ أن كل ما كان ’ربانيا‘ كان ’باطنا‘[303]، ويعمل بالنسبة إلى الإنسان هو المبدأ ’الكبريتى‘[304]، فى حين كان الماء ’طبيعيا‘ يشكل ’المناخ‘، ويقوم بدورمبدأ الرحمة كما نوهنا فى الحديث عن علاقة الكائن بالمناخ، ويجد الإنسان الناتج عن الرب والطبيعة كليهما ذاته كمثل الملح على الحد المشترك بين ’الباطن‘ و’الظاهر‘، أى على النقطة التى تلتقى فيها القوى السماوية والأرضية ليوازن أحدهما الآخر[305].

ويصبح الرب والطبيعة فى السياق مترابطين *correlatives* أو متكاملين *complementaries*، ولن ننسى بالطبع ملحوظاتنا السابقة عن محدودية معنى اصطلاح ’الرب‘ الذى يجب أن يؤخذ هنا بمعنى يتجنب فيه شبهة ’تعدد

---

302 وقد جاءت هنا كلمة ’الطبيعة‘ بالمعنى اللغوى القديم وهو ’علم الطبيعة‘ عموما، إلا أن اصطلاح ’فلسفة الطبيعة‘ فى اللغة الانجليزية الذى كان مرادفا لها أصلا قد صار منذ نيوتن يعنى ’علم الطبيعة physics‘ بالمعنى ’المتخصص‘ الذى شاع عموما فى العصر الحديث.

303 ولنتذكر فى هذا السياق المقولة الإنجيلية ’مملكة الرب بداخلك‘.

304 ونجد هنا مرة أخرى المعنى المزدوج للكلمة اليونانية theon فى معنى ’الكبريت‘ و’الربانى‘.

305 وهذه الاعتبارات هرمسية بصحيح المعنى، وتعود إلى زمن سحيق ينأى إلى ما وراء الفلسفة البرانية البسيطة، إلا أن ذلك راجع بالضبط إلى أنها برانية بحاجة إلى ما يبررها ويذهب إلى ما ورائها.

الأرباب *pantheism*' وشبهة 'الشرك' بالمعنى الإسلامى[306]، وبحيث يبدو كمبدأ فاعل ومبدأ قابل للتجلى، أو على شكل 'قدرةٍ صِرف' و'فعل صِرف' بالمعنى الأرسطى للاصطلاحين بالنسبة إلى التجلى الكلى[307]، و'قدرة نسبية' و'فعل نسبي' لكل ما تعين وتحدد فى مستوى ضيق، أى لا يبقى دائما إلا 'الجوهر الفاعل' و'الجوهر القابل' بدرجات القبول المختلفة التى تناولناها فى مناسبات كثيرة، وبملاحظة هاتين الصفتين بمعنى الطبيعتين الفاعلة والمنفعلة فقد يكون المصطلحين *Natura naturans* و *Natura naturalis* [308] مستخدمين بالطريقة ذاتها، بحيث ينطبق اصطلاح *Natura* بالتماثل على مبدئى 'المصير'[309]، ونعود هنا إلى تراث الشرق الأقصى الذى يعمل فيه يانج و يين أى السماء والأرض على تعديل الكائنات كافة، أما فى العالم المتجلى فإن 'دورة مبدءا يانج و يين اللتان تناظرا الفعل ورد الفعل للقوى السماوية والأرضية تحكم كل شىء كان'[310].

وبمجرد تمايز صيغتا الوجود يين و يانج عن الوجود الأولانى تاى تشى فإن دورتهما قد بدأت من الكون ومن ثم تعدلت فيما

---

[306] ويرجع إلى ذلك معنى 'الرب' و'الطبيعة' اللتين رُسِمتا بتماثل فى رمزية الطبقة الرابع عشرة من الماسونية الاسكتلندية .

[307] كما يمكن استنتاج أن تعريف الرب بصفته 'فعلٌ صِرف' تنطبق على الوجود فحسب كما يعتقد البعض، ولكن يمكن قول إنه يعنى فى تراث الشرق الأقصى تيين وليس تاى تشى.

[308] ويعمد مؤرخو الفلسفة عموما إلى عزو هذين الاصطلاحين إلى سبينوزا، ولكن ذلك غير صحيح، فرغم صحة أنه قد طوعهما لتناسبا مفاهيمه المخصوصة فليس هو قائلهما، وترجعا حقا إلى زمن غابر، فحين نتحدث عن Natura دون تخصيص فهى دائما ما تعنى Natura naturata رغم أن ذلك الاصطلاح أحيانا يعنى كلا من Natura naturata وNatura naturans فى لآن ذاته. وليس لها ارتباطات لعدم وجود ما يخرج عنها سوى المبدأ من ناحية والتجلى من أخرى، أما الحالة الأولى فهى الطبيعة التى قصدناها فى الثالوث الذى اعتبرنا فيه توا.

[309] والفكرة الجوهرية فى مصطلح Natura اللاتينى مساوٍ لمعنى physis بمعنى 'المصير'، والطبيعة المتجلية هى 'ما صار'، والمبدأ المقصود هناً هو 'ما يتسبب فى المصير'.

[310] لييه تسو.

تلى، فأوج ييـن قد تركز فى الأرض سكينة سلبية، وأوج يانج قد تركز فى السماء خصوبة فعالة، وتسلم سكينة الأرض نفسها إلى السماء، ومن ثم تمارس الخصوبة الفعالة ذاتها على الأرض، وينجب الاثنان كل الكائنات، وقوى الفعل ورد الفعل فى خفاء السماء والأرض القديم، وتقوم بالتعديلات كافة فى البدايات والنهايات وفى الملاء والخلاء[311] وفى دورات الزمن وفى مقامات الشمس ومنازل القمر، وقد جاء كل ذلك من هذا السبب الواحد الفريد، والذى لا يدركه أحد ولكنه لا يكف عن العمل، فالحياة تسير إلى مستقرها، والموت رُجعى إلى حدٍ معلوم، ويتوالى الجمع والشتات بلا كلل، ودون أن يعلم أصلهما أحدٌ، ولا أن يدرك نهايتهما أحد، فكلا الأصل والنهاية خفى فى المبدأ، وفعل السماء ورد فعل الأرض هما المحرك فيما وراء الحركة[312].

وهو ما يؤدى بالكائنات إلى تحولاتها النهائية بعد سلسلة لامحدودة من التعديلات التى تُعيدها إلى مصدرها الذى منه أتت.[313]

---

[311] والكناية هنا عن 'فراغ الصورة' أى الحال اللاصورى.

[312] 'كتاب تشوانج تسو' باب 21.

[313] وهذا هو 'الرحيل عن الكون' الذى نوهنا عنه فى الحديث عن النهاية الطرفية للمحور الذى يبرز من سقف العربة.

تشوهات فى الفلسفة الحديثة

كان بيكون لازال يعتبر اصطلاحات ’الرب والإنسان والطبيعة‘ فى بداية الفلسفة الحديثة كثلاثة مجالات مختلفة للمعرفة، وقد أسند إليها الأقسام الثلاثة الكبرى فى ’الفلسفة‘، ولكنه أضفى على ’الفلسفة الطبيعية *natural philosophy*‘ أهمية خاصة، أو هى علم الطبيعة بالاتفاق مع ميول ’التجريبيين‘ فى العقلية الحديثة التى كان يمثلها فى ذلك الحين، كما أن ديكارت من ناحيته كان يمثل الميول ’العقلانية‘[314]، ولكن ذلك لم يكن إلا مسألة ’تلاؤمات‘[315]، وقد تعهدها القرن التاسع عشر بالتشويه على يد أوجست كونت فيما طلع به من ’قانون الأحوال الثلاثة‘، إلا أن العلاقة بينها وبين الثلاثى المذكور لن تبين للوهلة الأولى، وربما أفادت بعض الكلمات عن هذا الأمر، فهو مثلٌ غريب عن كيف يُخرِجُ العقل الحديث التراث الأصلى عن طبيعته بمجرد رغبته فى اغتصابه وليس مجرد إنكاره.

وقد كان خطل كونت أصوليا فى توهم أنه أيا كان نوع التكهنات التى يتولاها المرء لن تتناول إلا تفسير الظواهر الطبيعية. وقد بدأ من هذا المنظور الضيق الذى أدى به إلى افتراض أن كل المعرفة أيا كان مقامها لن تعدو محاولة قاصرة لتفسير الظواهر، وتوهم أنه اكتشف بهذا المفهوم منظور خيالى

---

[314] وقد كرَّس ديكارت جُلَّ جهوده ’لعلم الطبيعة‘ الذى ادعى أنه أسسه على العقلنة الاستنتاجية على غرار الرياضة، فى حين أن بيكون كان يتغيا تأسيسه على غرار التجريبية.

[315] وذلك بالطبع بعد التحفظ على الطريقة الدنيوية القحة التى كانت العلوم تستوعب عن طريقها، ولكننا نتحدث هنا فقط عن غاية المعرفة بصرف النظر عن المنظور الذى نشأت عنه.

للتاريخ قمين بأن يقع على معارف من أنواع شتى، بل إنه قد وجدها فعلا فى ثلاثة أنواع من التفسير الذى اعتبرها متتابعة، فقد أخطأ فى ربطها بموضوعها وحده فوجدها لا تتقابس مع بعضا البعض، فربطها بثلاث مراحل للعقل الإنسانى الذى لابد قد توهمها، وسماها ’المرحلة اللاهوتية *theological*‘ و’المرحلة الميتافيزيقية *metaphisical*‘ و’المرحلة الوضعية *positive*‘. وقد قال عن المرحلة الأولى إن الظواهر قد حدثت بتدخل عوامل فوق طبيعية، وقال عن الثانية إن الظواهر قد ارتبطت بقوى طبيعية، وأخيرا قال عن الثالثة أنها قد تميزت بالبحث عن ’قوانين *laws*‘ بدلا من أن تبحث عن ’غايات *causes*‘، أى عن علاقات ثابتة بين الظواهر، وقد اعتبر كونت المرحلة النهائية هى أكثرها مشروعية بحق، أما على وجه الدقة فقد مثلت المنظور النسبى المحدود للعلم الحديث، وأما ما قاله عن المرحلة بين المرحلتين فلا يعدو تخليطا مضطربا، ولا مسرة لنا فى خوض تفاصيله وسوف نقتصر على النقاط التى تتعلق بموضوعنا مباشرة.

ويدَّعى كونت أن عناصر كل مرحلة من مراحله قد تناسقت تدريجيا حتى انتهت إلى فكرة مبدأ فريد يحتويها جميعا، فيقول عن ’المرحلة اللاهوتية‘ إن العوامل فوق الطبيعية المختلفة التى كانت تعتبر مستقلة بذاتها قد ترتبت فى بنية فى نهاية الأمر، حتى أصبحت مُركَّبة فى فكرة ’الرب‘[316]، وكذلك فيما أسماه ’المرحلة الميتافيزيقية‘ فإن فكرة القوى الطبيعية سوف تندمج باطراد مع ’الكيان‘ الفريد الذى يسمى ’الطبيعة‘[317]، وهذا برهان على أن كونت لم يكن يفقه عن الميتافيزيقا شيئا، فهى مسألة قوى طبيعية تخضع لعلم الفيزياء

[316] وقد سمى كونت هذه المراحل الثانوية الثلاث بمصطلحات ’الفتيشية fetishism‘ و’تعدد الأرباب polytheism‘ و’التوحيد montheism‘. ولا يكاد يلزم قول إن ’التوحيد‘ هو توكيد المبدأ الأوحد، والذى وجد فى كل أين وحين، اللهم فيما عدا عقم أفهام الجماهير والانحطاط البالغ الذى أصاب أشكالا تراثية بعينها.

[317] ويفترض كونت أنه كلما جرى الحديث عن ’الطبيعة‘ على هذا المنوال فلابد أن ’تتشخص‘ بدرجة ما، كما جرى فى بعض الدوائر الفلسفية الأدبية فى القرن الثامن عشر.

physics، وليس ’الميتافيزيقا *metaphysics*‘، وقد كان يكفيه النظر فى اشتقاقها حتى لا يقع فى ذلك الخطل، وأيا كان الأمر فإننا نرى هنا الرب والطبيعة لا كنطاقين للبحث بل كفكرتين أدت إليهما الفرضيات التى قام عليها،[318] ويبقى فهم الإنسان رغم صعوبته النسبية وكيف يقوم بدوره بالنظر إلى ’التفسير‘ الثالث، ولكنه يقوم به واقعيا على كل حال.

وقد نتج ذلك كله عن الطريقة التى يفهم بها كونت العلوم المختلفة، وعنده أنها وصلت بالتتابع إلى ’المرحلة الوضعية‘ بترتيب بعينه، وكل منها متوقف على ما سبقه من إعداد لا قيام له بدونها، ويعتبر آخر هذه العلوم بحسب هذا السياق الذى يؤدى إليه كل ما سبقه هو درة التاج وقمة المراد وما يدعى بالمعرفة ’الوضعية‘، وهو علم جعل منه كونت رسالة حياته حتى يرسى علما أضفى عليه اسما همجيا هو ’علم الاجتماع *sociology*‘، وقبل أن يشيع المصطلح فى الحوار العام فقد كان ’علم الاجتماع‘ هو ’علم الإنسان‘، أو لو أحببت فإنه ’الإنسانية‘ من منظور ’المجتمع‘ فحسب، وفضلا عن ذلك لا نصيب لكونت فى علم الإنسان حيث إنه يعتقد أن كل ما يشخص الكائن الإنسانى وبنتمى إليه بلا نزاع دون المخلوقات الأخرى ينبثق فحسب من حياته الاجتماعية، وآنئذ يكون من المنطقى تماما بصرف النظر عما قال البعض إنه سينتهى قبل الوصول إلى اكتشاف توازٍ بين ’المرحلة الوضعية‘ والمرحلتين الأولتين، وهو ما صار فعلا، وكان يرى أن ختامها سوف يكون ما أسماه ’دين‘ الإنسانية[319]، وهكذا نرى أن الحدود ’المثالية‘ لهذه الأحوال الثلاثة هى ’الرب والطبيعة والإنسان‘. ويكفينا هذا القدر من الحديث عن هذه المسألة، كما يكفى للبرهان على أن ’قانون الأحوال الثلاثة‘ المشهور لم يكن

---

[318] ومن الواضح أنها ليست أكثر من افتراض قائم على أساس متهافت، وقد دافع عنها بإساءة تسميها ’قانونا‘.

[319] ويعتبر ’الإنسانية‘ بماضيها وحاضرها ومستقبلها ’تشخيصا‘ أطلق عليه الكائن الأعظم Great Being فى الشطر الدينى الزائف من عمله، وهو نوع من الكاريكاتير عن ’الإنسان الكامل‘.

سوى تصحيف لثلاثي قديم هو *Deos, Homo, Natura*، ومن العجب أنه لم ينتبه إلى ذلك أحد.

العناية والإرادة والمصير

ولكى نكمل ما قلنا عن ثلاثى ’الرب والإنسان والطبيعة‘ سوف نتحدث باختصار عن ثلاثى آخر يضاهيه حدا بحد، ألا وهو ’العناية والإرادة والمصير‘ كثلاث قوى تحكم الكون المتجلى، وقد تردد هذا الثلاثى فى العصر الحديث مع *Fabre d'Olivet* 1825-1767 [320] على أساس المعطيات الفيثاغورية الأصل، كما أنه يرجع إلى التراث الصينى بشكل ثانوى، وبطريقة توحى بأنه أقر بتساويها مع الثلاثى الأعظم[321]، ويقول ’إن الإنسان ليس حيوانا ولا هو ذكاء محض، فهو كائن متوسط بين المادة والروح، ويشكل الصلة بينهما‘، ويستطيع المرء أن يتبين وضع الحد الأوسط ودوره فى الثالوث الأعظم.

والإنسان الكامل[322] قوة تنكرها كل القوانين المقدسة للأمم، فإن كل

---

[320] وخاصة فى كتابه L'Histoire philosophic du Genre Humain، وقد جاء فى مقدمة الطبعة الأولى لهذا الكتاب بعنوان De L'Etat social de l'Homme أن المقتبسات الواردة فى الكتاب مأخوذة من الترجمة الانجليزية للكاتب Nayan Louise Redfield, Hermeneutic Interpretation of the Origin of the Social State of Man and Destiny of Adamic Race وسوف نشير إليها فيما يلى باختصار Hermeneutic Interpretation، وقد نشر فى دار G.P. Puntam's Sons, New York and London، ونشير إليه فيما يلى بعنوان Golden Verse الذى ورد فيما سلف، كما نجد أيضا تأملات فى الموضوع ذاته لا تتسق مع التناظرات التى تهمنا، ولنذكر عرضا أن القديس سانت إيف دالفيدر قد بنى عليها نظريته عن ’synarchy‘.

[321] ويبدو أنه لا يكاد يعلم شيئا عن الجانب الكونفوشى لها، رغم قصائد فيثاغورث الذهبية ولكنه أحيانا ما يذكر لاو تسو.

[322] ويتعين فهم هذا التعبير بمعنى مقصور، فالفكرة لا تمتد إلى ما وراء الحال الإنسانى، والحق إن من الثابت أنه عندما تنتقل فكرة ’الإنسان الكامل‘ بحيث تنطوى على مجمل أحوال الكائن فإن المرء لن يتمكن من الحديث عن ’هيمنة الإنسان‘، وهو مالا يعنى شيئا خارج نطاق هذا العالم.

الحكماء يشعرون بها، وحتى العارف يجفل منها، ... ويجد نفسه بين قوتين هما المصير والعناية الربانية، فالمصير تحته طبيعة تفرضها الضرورة، والعناية فوقه طبيعة حرة، وهو فى ذاته هيمنة الإنسان، *regne hominal*، وهو الإرادة الوسيطة والصورة الكافية، وقد وضع بين هاتين القوتين لخدمة تواصلهما فهو وسيلة توحيد فعلين وتواصلهما، وهما حركتين مختلفتين لن تتقابسا بدونه[323].

ومن المثير ملاحظة أن الحدين المتطرفين للثلاثى يسميا 'الطبيعة الفاعلة *Natura naturalis*' و'الطبيعة المنفعلة *Natura naturans*' بالاتساق مع ما ذكرنا سلفا، وليس الفعلين أو الحركتين إلا فعل السماء ورد فعل الأرض والحركة التبادلية بين يانج و ييـن.

وهذه القوى الثلاث 'العناية الربانية وهيمنة الإنسان والمصير' تشكل الثلاثى الكلى، ولا يفلت من أعمالها شيء، فكل ما فى الكون خاضع لها عدا الرب ذاته، والذى يحيط بها فى وحدانيته المعصومة، ويشكل معها الرباعى المقدس القديم، ذلك المربع الشاسع الذى هو كل الكل، وليس بخارجه من شيء[324].

وهذه إشارة إلى الثلاثى الأصولى فى الفيثاغورية، والذى يرمز إليه شكل *Tetraktys* وما قلنا عنه فى سياق الثلاثى 'الروح والنفس والجسد' سوف يسهل فهم الأمور بما يكفى لكى لا نعود إليها، ولكن لابد من مراعاة أن 'الرب' هنا مبدأ بذاته، فذلك يهمنا من منظور التوافقات *concordances*، وبحيث لا تعنى الكلمة الواحدة المعنى ذاته فى موضعين مختلفين على عكس الحد الأول من ثلاثى 'الرب والإنسان والطبيعة'، وتعنى العناية هنا أداة الرب فى حكم العالم، وبنفس الطريقة التى تكون بها السماء أداة للمبدأ فى تراث الشرق الأقصى.

ولكى نفهم لماذا يتماهى الحد الأوسط مع الإرادة الإنسانية ومع

---

[323] Hermetic Interpretation, pp. xxxviii-xl.

[324] Hermetic Interpretation, pp. xli.

الإنسان ذاته فيجب أن نعلم أن *Fabre d'Olivet* يرى أن فى الكائن الإنسانى عنصر مركزى باطن يجمع الدوائر الفكرية والنفسية والجسدية ويوحدها[325]. وحيث إننا نبحث عن التناظر بين 'الكون الأصغر' و'الكون الأكبر' فإن هذه الدوائر تشاكل القوى الكلية الثلاث 'العناية والإرادة والمصير'[326]، وتعمل الإرادة بين الطرفين كما لو كانت صورة المبدأ ذاته، ولابد من وصل الإرادة فى هذا المنظور بملحوظاتنا السابقة فى موضوع 'الكبريت والزئبق والملح'، فهذا على الحقيقة ما يدور حوله السؤال، زد على ذلك أن هناك درجة من التوازى بين هذه القوى الثلاث، فمن ناحية يجوز فهم العناية كتعبير عن المشيئة الربانيه، ومن ناحية أخرى يبدو المصير كما لو كان مشيئة غامضة للطبيعة.

والمصير هو الشطر الغريزى الأدنى من الطبيعة الكلية[327]، والتى سميناها 'الطبيعة المنفعلة *Natured nature*'. وتسمى حركتها الذاتية الحتمية *fatality*، وتسمى الصورة التى تتجلى بها الضرورة *necessity*، والعناية هى الشطر العلوى الأذكى فى الطبيعة الكلية، والتى أطلقنا عليها 'الطبيعة المعدلة *natured nature*، وهى قانون حى ينبثق عن الربوبية يتحدد به كل شىء باحتمالاته الممكنة[328]، وسوف تكون الإرادة هى الوسط القوى الذى يناظر الجانب النفسى من الطبيعة الكلية، فتوحد المصير والعناية، وبدونها لن تتوحد القوتان المتقابلتان حتى إنهما لن يفقه أحدهما الآخر.[329]

---

[325] ويجب أن نلحظ هنا مرة أخرى أن المركز ينطوى على كل شىء.

[326] وسوف نتذكر ما قيل فى سياق ذكر 'العوالم الثلاثة' عن التناظرات المخصوصة بين الإنسان وبين النطاق النفسانى.

[327] وتعنى 'الطبيعة' بمعناها العام أنها تحتوى على 'ثلاث طبائع فى طبيعة واحدة' هى كل حدود 'الثلاثى الكلى' أى كل ما لم يكن المبدأ ذاته.

[328] وليس التعبير منضبطا تماما حيث إنه ينتمى أصلا إلى القطب الآخر من التجلى، وكان يصح قول 'من حيث المبدأ principially' أو 'جوهريا in essence'.

[329] 'Hermetic intrpretations, pp. xlii-xliii. ويسمى d'Olivet العوامل المناظرة لهذه القوى الثلاثة فى موضع آخر والتى تسميها الفيثاغورية 'الأرباب الخالدة the immortal Gods' و'الأبطال الأمجاد glorified Heroes' و'شياطين الأرض terrestrial Demons' بالنسبة إلى ارتفاع المقام وتناسق الأوضاع فى العوالم الثلاثة

وهناك نقطة أخرى يجدر ملاحظتها وهى أن الإرادة الإنسانية عندما تتوحد مع العناية الربانية وتتعاون معها[330] قد تتمكن من موازنة المصير ومن ثم معادلته[331]، ويقول *d'Olivet*

إن الاتساق بين الإرادة والعناية الربانية هى الخير، أما الشر فيولد من تعارضهما...[332]، فإما اكتمل الإنسان وإما انتقص بمقدار ما يميل إلى التوحد مع الكون الكلى أو إلى التميز عنه[333].

أى بحسب ميله إلى قطب أو آخر من قطبا التجلى[334]، وهو ما يناظر الواحدية والكثرة، فإما تحالفت إرادته مع العناية وإما مع المصير، وهو بذلك يتبع إما طريق 'الحرية' وإما طريق 'الضرورة'. ويكتب كذلك 'إن القانون الربانى هو قانون الإنسان الربانى، والذى يعيش حياة بصيرية يحكمها ذلك القانون'، إلا أنه لا شك قادر على التحول إلى 'إنسان متعالى' أو حتى إلى 'إنسان حق' فحسب، ويقول المذهب الفيثاغورى الذى اتبعه أفلاطون فى هذه النقطة وكثير غيرها 'إن الإرادة التى نبعت من إيمان وتعلقت بالعناية الربانية تستطيع أن تطوع الضرورة ذاتها فتحقق التوازن بين العناية والإرادة من ناحية وبينها وبين المصير من ناحية أخرى، ويرمز لها بمثلث قائم الزاوية أضلاعه 3 و 4 و 5، وتعزو إليه الفيثاغورية أهمية كبرى[335]، كما أنه يقوم

....

التى يقطنونها. Golden Verse, Third Examination, p.138

330 وتشير المصطلحات الماسونية إلى التعاون مع العناية الربانية بمعنى العمل على تحقيق مخططات مهندس الكون الأعظم. راجع Perspectives on Initiation, ch. 31.

331 ويعبر عنه مذهب الصليب الوردى فى ترنيمة Saies dom inabitur asteris أى إن الحكيم سوف يحكم النجوم، وتمثل القوى النجمية التى تنبثق عن المناخ الكونى وتعمل على الفرد بتحديد ظاهره.

332 ويتساوى ذلك الخير والشر أصوليا بالنزعتين المتعاكستين اللتين نوهنا عنهما، وما يترتب عليهما من نتائج.

333 Golden Verses, Twelfth Examination, p.169

334 وهاتان هما النزعنان المتعاكستان، أحدهما صاعدة والأخرى هابطة، وهما ما يناظر فى التراث الهندوسى ساتفا و تاماس على الترتيب.

335 وقد وجد هذا المثلث فى الرمزية الماسونية، وقد أشرنا إليه سلفا فيما تعلق 'ب المعلم

بدور مهم فى تراث الشرق الأقصى. فلو رمزنا إلى العناية بعدد 3 وإرادة الإنسان بعدد 4 والمصير بعدد 5، فيكون لدينا فى هذا المثلث بتربيع أضلاعه $3^2+4^2=5^2$ [336]، وهو ما يشيرإلى نطاق القوى الكلية، أى النفسانية[337]، والتى تناظر الإنسان فى 'الكون الأكبر'، وتكمن إرادة 'الكون الأصغر' فى مركزه كحد أوسط[338].

....

المبجل worshipfull Master'، ولنضف فى هذه المناسبة أن الشطر الأعظم من الرموز الماسونية مشتق من الفيثاغورية فى سلسلة لم تنقطع بما فيها مدرسة الصنائع Collegia Fabrorum، و رابطة البنائين فى العصر الوسيط، والمثلث المقصود هنا مثال على هذا التواصل المباشر، والنجم الساطع الذى يتماهى مع النجم الخماسى Pentalpha يعمل كأداة للمعرفة عند الفيثاغوريين، مثل آخر.

336 ونجد هنا أن 3 عدد سماوى و 5 عدد أرضى على شاكلة تراث الشرق الأقصى، ولكنهما هنا غير مرتبطين حيث إن عدد 3 هناك مرتبط بعدد 2، و 5 و 6، كما فسرنا سلفا، أما عدد 4 فيناظر رمز الصليب الذى يرمز بدوره إلى الإنسان الكامل.

337 وهذا النطاق هو العالم الثانى من العوالم الثلاث، وسواء أنظرنا إليه تصاعديا أم تنازليا، وارتفاع الأس على الأساس بقيم تتابعية تناظر معدل التصاعد. راجع 'رمزية الصليب' باب 12 وكذلك The Metaphysical Principles of the Infinitismal Calculus, ch.20.

338 ويقول d'Olivet فى مخططه الفراغى إن مركز النطاق النفسى هو نقطة الظل للنطاقين الفكرى والغريزى، ومركزاهما نقطتين على قطبين متعاكسين على محيط الكرة ذاتها.

'ويصل هذا المركز عند إسقاط محيطه إلى المركزين الآخرين ويضم إلى ذاته النقطين اللتين تقعا على اتجاهين متعاكسين كإسقاط لهذا المركز، أى النقطة الأدنى لمحيط والنقطة الأعلى للآخر، وهكذا تتحرك الدوائر الثلاثة عبر بعضها البعض وتتواصل طبائعها من بعضها إلى البعض، وتتناقل قواها المتبادلة من نطاق إلى آخر'.

وتمثل محيطات الدوائر نطاقين متتابعين هما النطاق البصيرى الفكرى والنطاق الفكرى الغريزى، وهكذا تمثل الأوضاع التى أشرنا إلى خصائصها فى سياق عرض شكل 3، فكل منها يمر فى مركز الآخر.

ثلاثية الزمن

وإن لم يكفى ما تقدم فلازال هناك متسع للتساؤل هل يوجد فى تعينات المنظومتين المكانية والزمانية ما يناظر حدود الثلاثى الأعظم؟ فإما عن المكان فلا صعوبة فى إدراك هذا التناظر، فهو مُعطىً مباشر باعتبار ما ’فوق‘ وما ’تحت‘، ويُنسب فى التمثيل الفراغى المعتاد إلى السطح الذى اتُخِذَ مرجعا، وهو يناظر بالنسبة إلينا الحال الإنسانى، ويعتبر هذا المستوى وسيطا من واقع أن هذه الحال هى ما نجد فيه أنفسنا فى الوقت الراهن، كما أننا نستطيع أن نوقع عليه نقطة مركز أحوال التجلى كافة، ولذا كان يناظر الإنسان بالمعنى الفردى المعتاد كحد أوسط فى الكون بين ’السماوى‘ فيما علا و’الأرضى‘ فيما دنى بالنسبة إلى السطح المذكور، وتمتد إلى الحدود التى تقسم المكان إلى أبعاد تمتد فى الاتجاهين امتدادا لامحدودًا نحو قطبا التجلى، فهما السماء والأرض ذاتهما، واللتان تبديا من السطح المذكور فى تجلى الجوانب النسبية ’للسماوى‘ و’الأرضى‘. وتعبر القوتان المتناقضان اللتان ترتبطا بنصفى المحور الرأسى عن القوى المناظرة لهما، فالنصف الأسفل فى اتجاه هابط والنصف الأعلى فى اتجاه صاعد بدءًا من السطح الوسيط، وحيث إن هذا يناظر الامتداد الأفقى الذى يتوسط بين ميول متناقضة فنرى هنا أيضا تناظرا بين الجونات الهندوسية الثلاثة مع حدود الثلاثى الأعظم[339]، فتناظر ساتفا السماء، وتناظر راجاس الإنسان، وتناظر تاماس الأرض[340]،

---

[339] راجع ’رمزية الصليب‘ باب 5.

[340] وسيتذكر القارئ ما ذكرنا عن صفتا ’التسامى sattvic‘ و’التدنى tamasic‘ التى تتقمصها الإرادة الإنسانية، وهى بذاتها متعادلة أو ’متوسعة rajasic‘ بحسب انحيازها إلى العناية أو المصير.

باعتبار السطح الوسيط نصف القطرى يمر بالمركز ويحتوى على أنصاف أقطار لامحدودة تشتمل على كلية المكان، ويناظر نصفا الكرة الأعلى والأسفل ’بيضة العالم‘ فى رمزية أخرى، وقد شكلتا ’السماء‘ و’الأرض‘ بمعناهما العام[341] بعد انفصالهما بتأثير المستوى الوسيط، وتتوسط هيرانياجاربها فى مركز المستوى الأفقى، ويبدو موضعها فى الكون كما لو كانت ’الولى الخالد *eternal Avatara*‘ الذى يتماهى مع ’الإنسان الكامل‘[342].

أما عن الزمن فإن الأمر يبدو أشد صعوبة، إلا أننا نطرح المفهوم السنسكريتى ’ثلاثية الزمن تريكالا‘، أى الزمن الذى ينطوى على ثلاث صيغ، وهى ’الماضى والحاضر والمستقبل‘، ولكن هل يمكن أن ترتبط هذه الصيغ بحدود الثلاثيات الأخرى التى عرضنا لها؟ فلابد فى أول الأمر من قول إن الحاضر يمكن تمثيله بنقطة تقسم الخط الذى يفصل ويصل بين الماضى والمستقبل، والتى تشكل حدودهما المشتركة، كما يفصل المستوى الوسيط بين نصفى الكرة الأعلى والأسفل من المكان كما نوهنا فى موضع آخر[343]، وهكذا يكون التمثيل الخطى قائم الزوايا *rectilinear* غير دقيق ولا منضبط، حيث إن الزمن دائرى *cyclical*، كما أن هذه الخاصية واضحة فى أصغر تقسيماته، ولكن ليس علينا هنا أن نحدد صورة الخط المقصود، فأيما كانت تلك الصورة فالكائن موضوع فى نقطة تقسم خطا فيما يبدو دائما ’قبل‘ و’بعد‘ هذه النقطة، مثلما ينقسم نصفا المكان إلى ’أعلى‘ و’أدنى‘، أى أعلى المستوى المرجعى الوسيط وأدناه. وحتى نكمل التوازى بين التعينات المكانية والزمانية فإن النقطة التى تمثل الحاضر يمكن أن تتخذ ’وسطا للزمن‘، حيث إن الزمن يبدو منها ممتدا فى الاتجاهين بلا حدود بما يناظر الماضى والمستفبل. زد على ذلك أن ’الإنسان الحق‘ يحتل مركز الحال الإنسانى، أى نقطة لابد أن تكون مركزية

[341] ويتعلق هذا بملحوظاتنا السابقة عن نصفى الكرة فى سياق طرح مسألة اللولب المزدوج، وكذلك مسألة تقسيم رمز يين يانج إلى نصفين.

[342] راجع .Perspectives on Initiation, ch. 48

[343] راجع ’هيمنة الكم وعلامات الزمان‘ باب 5.

بالضرورة بالنسبة إلى شرائط تلك الحال بما فيها شروط الزمن[344]، ويمكن القول إذًا إنه قائم فعلا فى ’وسط الزمن‘، والذى يحدده بنفسه من واقع سيطرته على الأحوال الفردية[345]، مثلما يحدد إمبراطور الصين نقطة وسط الدورة السنوية بقيامه فى مركز مينج تانج. وهكذا كان ’وسط الزمن‘ هو ’المكان الزمنى‘ ’للإنسان الحق‘، وهى نقطة الحاضر الدائمة أبدا.

وإن كان الحاضر يناظر الإنسان بما فيه الإنسان العادى الذى لا يملك أن يقوم بعمل بشكل مباشر فعال إلا فى الحاضر[346]، فيبقى النظر فيما إذا كان الماضى يناظر المستقبل كما يتناظر الحدان الآخران للثلاثى، وهنا تمدنا المقارنة بين التعينات المكانية والزمنية بمفتاح الحل، فأحوال التجلى التى تتعالى وتتدنى بشكل نسبى فى الحال الإنسانية التى تصورها الرمزية الفراغية بوضعها أعلى وأسفل السطح الوسيط موصوفة فى الرمزية الزمنية بأنها تتكون من دورات سابقة ولاحقة للدورة الحالية، ويشكل مجمل هذه الحالات نطاقين يعبر عنهما نفوذهما الذى يمكن تسمية أحدهما ’أرضى‘ والآخر ’سماوى‘ بمدى ما يمكن أن تتجلى فى الحال الإنسانى، وبالمعنى الذى حرصنا على طرحه هنا بتدقيق، وتبدو حينئذ تجليات تناظر العناية الربانية والمصير على الترتيب، وهما ما يصوره التراث الهندوسى بنطاقا الأسورات و الديفات. وربما كان تصور الحدين النقيضين للثلاثى فى دور العناية والمصير واضحا تماما، ولذا بان الماضى ’ضرورة‘ وبدا المستقبل ’حرية‘، وهما خصيصتا هاتين القوتين على وجه الدقة، وصحيح تماما أن كل هذا مسألة ’منظور‘ فحسب، وأن الكائن الذى أفلت من قهر الزمن لا ماض له ولا مستقبل، ولا هو حتى يعرف الفرق بينهما، فكل

---

[344] وليس هناك داعٍ للحديث الآن عن ’الإنسان المتعالى‘، فقد انعتق من شرائط المكان والزمان وغيرها، ولكن إذا حدث ووضع ذاته فى الحال الإنسانى الموصوف سلفا، فسوف يحتل المركز فى كل شيء كان.

[345] راجع Perspetives on Intiation ch. 42 وكذلك Esoterism of Dante, ch. 8.

[346] ولو كان ’الإنسان الحق‘ يمارس نفوذه فى أية لحظة فى الزمن فإنه يستطيع أن يجعل هذه اللحظة له حاضرا بموجب أنه يحتل نقطة المركز.

شىء يتجلى له فى معيّة واحدة مكتملة[347]، ولكننا نتحدث بالطبع من منظور الكائن الذى تواجد فى الزمن ووقع بالضرورة بين الماضى والمستقبل، ويقول *Fabre d'Olivet* عن المصير

> إنه لا يعطى مبدءًا لشىء بل يمتلك ناصيته بمجرد أن تُسَلَّمَ له حتى يسيطر على النتائج، وضرورة هذه النتائج فحسب هى التى تسيطر على المستقبل وتتخايل لنا فى الحاضر، فكل ما يملكه ليس إلا ماضيا، وهكذا نفهم من كلمة المصير هذه القوة التى ندرك بها أن الأشياء المخلوقة مخلوقة، وهى كذلك وليست أى شىء آخر، وأنها بمجرد أن توضع بحسب طبيعتها لن تتوانى عن دفع النتائج التى تتنامى بالتتابع والضرورة[348].

ولابد من ذكر أنه أقل وضوحا فيما تعلق بالتناظر الزمنى للقوتين الأخرتين فى عمل أسبق نوهنا عنه لتونا[349]، حتى إنه يقلب المعنى بشكل يصعب تفسيره[350].

> إن إرادة الإنسان فى ممارسة نشاطه تُعدِّلُ فى الأشياء الحاضرة لتخلق

---

[347] وهو أكثر من ذلك للمبدأ ذاته، ويجدر ملاحظة أن Tetragammaton العبرية قد تشكلت نحويا من اختزال ثلاثة أزمنة لفعل الكينونة to be، وهكذا عبرت عن مبدأ ’الوجود الصرف‘، والذى يشتمل فى ذاته على الحدود الثلاثة التى يسميها d'Olivet ’الثلاثى الكلى Universal Ternary‘، كما تشتمل على ’الخلود‘ الكامن فيها، والتى تحيط به فى ’ثلاثية الزمن‘.

[348] Hermetic Interpretations, p xlii.

[349] ولم نتمكن من اقتفاء هذا المرجع الأقدم، ولكن الفقرات المعنية تماهى افتراضيا مع فقرة مقاربة فى المرجع السابق p. xliii التى ذكرت فى الملحوظة السابقة. SP.ED.

[350] ويقول فى The Golden Verses, Twelvth Examination ’إن قوة الإرادة كانت تُمارس على الأشياء التى ينبغى صنعها، أو على المستقبل و حتمية المصير، أو على الأشياء التى صنعت أو على الماضى...وهكذا تحكم الحرية المستقبل وتحكم الضرورة الماضى، وتحكم العناية الربانية الحاضر، Golden Verses, pp. 167-68، ويرقى ذلك إلى تنصيب العناية فى الحد الأوسط، وجعل ’الحرية‘ الخصيصة الصحيحة للإرادة، وتعتمدها نقيضة للمصير، وهو ما لا يتسق مطلقا مع العلاقات الحقيقية لتلك الحدود الثلاثة، وكما قام بتفسيرها بنفسه فى عمل تالٍ.

منها أشياء جديدة، والتى تصبح من فورها ملكا للمصير، كما تصبح إعدادا لمستقبل التغيرات التى ستجرى عليها كنتائج ترتبت على ما تم منها ...[351]، وغاية العناية أن تكتمل كل الكائنات، وفى اكتمالها تتخذ مثالها الأعلى من الرب ذاته، والوسيلة التى تحقق بها ذلك هو ما نسميه الزمن، إلا أن الزمن لا وجود له فيها كما نتصوره[352]، ولكنها نتصوره كحركة فى الخلود[353].

ولا يتضح كل ذلك تماما ولكن من السهل استنتاج النواقص، وقد قمنا بالأمر ذاته فى طرح مسألة الإنسان فيما تعلق بالإرادة، أما عن العناية الربانية من المنظور التراثى فهى ماثلة فى الفكرة القرآنية ’وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبْ‘[354]، وخاصة ما لم يتجلى منها بعد فى عالمنا[355] فالمستقبل خفى عن الإنسان بلا مراء فى الظروف المعتادة على الأقل، وقد اتضح الآن أن الكائن أيا كان لا يملك شيئا لما لا يعلم، أى إنه لا يملك التأثير على المستقبل مباشرة من ’منظور‘ الزمن، الذى لم يأت بعد، والحق إن هذه فكرة ملحة على الذهن العام تتبلور فى أمثال سائرة مثل ’يطلب العبد ويعطى الرب *man proposes, God disposes*‘، وهو ما يعنى أن الإنسان قد يحاول الإعداد للمستقبل بقدر إمكانه إلا أن ما سيحدث فيه هو ما شاء الرب، أو ما تجعله العناية وسيلة إلى

---

351 ويجوز قول إن الإرادة تعمل بالتحسب للمستقبل بمدى ما كانت استمرارا للحاضر، ولكن ذلك لا يعنى أنها تعمل على المستقبل بما هو بشكل مباشر.

352 ولابد أن يكون ذلك واضحا حيث إن العناية تناظر ما كان علويا فى الحال الإنسانى، والذى يمثل فيها الزمن أحد الشروط المخصوصة، ولكن يحسن إضافة أنها تستخدم الوقت الذى نراه من ناحيتنا ’متقدما‘ إلى الأمام فى اتجاه المستقبل، وهو ما يعنى أن الماضى ينتمى إلى المصير.

353 ويبدو هذا تلويحا إلى ما سماه المدرسيون aevum أو aeviternitas بما يعنى صيغ استمرارية غير الزمن تكيف الأحوال ’الملائكية‘، أى الأحوال فوق الشخصية، والتى تظهر’سماوية‘ فعلا بالنسبة إلى الحال الإنسانى.

354 القرآن الحكيم، الأنعام 59.

355 ونقول ’خاصة‘ لأنها على شطر لامتناهى الصغر من ’الغيب‘، والتى تشكل العالم اللامتجلى فحسب.

تحقيقه، وهو ما ينتج عنه أن الإرادة ستعمل بشكل أكثر كفاءة فى التحسب للمستقبل بموجب توحده مع العناية الربانية، كما يقال أيضا على نحو أشد صراحة 'إن الحاضر ملك الإنسان لكن المسقبل بيد الرب'، ولا ريب فى ذلك بموجب أن صيغ الزمن الثلاثة تحتم أن يكون المستقبل هو نطاق العناية الربانية كما يتطلب تماثله مع المصير الذى نطاقه الماضى، فهذا التماثل لابد أن ينتج عن واقع أن هذين القوتين تمثلا بالضرورة الحدين الأخيرين 'للثلاثية الكلية'.

عجلة الكون

نجد فى مراجع هرمسية بعينها[356] ذكر للثلاثى *Deus, Homo, Rota* وتعنى *Rota* العجلة التى طرحناها فيما سبق، وقد استبدل الحد الثالث من 'الطبيعة *Natura*' إلى 'العجلة *Rota*'، وهذه هى 'عجلة الكون' رمز العالم المتجلى، والذى تسميه جماعة الصليب الوردى 'عجلة العالم *Rota Mundi*[357]'، ويمكن القول إذًا إن هذا الرمز بمعناه العام يمثل الطبيعة بأوسع معانيها، ولكنه قابل لتفسيرات أخرى أكثر اختصارا وتدقيقا، وسنتناول هنا منها ما اتصل مباشرة بموضوع دراستنا.

وقد اشتقت عجلة الكون من الدائرة ومركزها الذى يمثل مبدأها الهندسى والوحدة التى تربطها، ويمثل المحيط التجلى الذى 'تقيسه' أنصاف الأقطار التى تنبعث من المبدأ[358]، وهو شكل بالغ البساطة إلا أن له تطبيقات شتى فى عدة وجهات نظر متخصصة[359] مثل التى ترد هنا، حيث

---

[356] وخاصة فى كتاب Guillaume Postel بعنوان The Key of Hidden Things، والعنوان اللاتينى ترجمة حرفية للآية الكريمة التى ذكرناها آنفا.

[357] راجع شكل Rota Mundi الذى أورده لايبنيتز فى رسالته De arte combinatorial. راجع أيضا مقدمة The Metphysical Principles of the Infintismal Calculus، وهو عجلة بثمانية برامق على شاكلة دهارماشاكرا.

[358] راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان باب 3.

[359] وهى رمز الشمس فى دائرة البروج، وهى بالنسبة إلينا مركز العالم المحسوس، وقد اتخذها التراث بمعنى 'قلب العالم'. راجع 'Perspectives on Initiation, ch. 47'، وقد قلنا ما يكفى عن رمزية 'شعاع الشمس' مما يكفينا عناء تكرارها. وهو فى الخيمياء رمز الذهب، ويناظر ذلك 'النور المعدنى' بين المعادن ما تمثله الشمس بين النجوم. وهو فى الأعداد العشرة التى تشتمل على كل الأعداد وتشكل دورة عددية كاملة، ولذا كان المركز 1 وكان المحيط 9 ومجموعهما 10، فالواحد هو مبدأ كل الأعداد وتعين

إن المبدأ يعمل على الكون عن طريق السماء، كما أن السماء يمكن تمثيلها بالمركز، وسيمثل محيطها الذى تنتهى عنده أشعتها نصف القطرية عند القطب الآخر من التجلى أى الأرض، وستكون الدائرة المناظرة تمثيلا للنطاق الكونى بكامله، زد على ذلك أن المركز يمثل الواحدية والمحيط يمثل الكثرة والتعدد، وهو ما يعبر تماما عن خصائص الجوهر الكلى الفاعل والجوهر الكلى القابل، كما يمكن أن نقصرها على عالم متعين أو على حال واحد من أحوال الوجود، وفى هذه الحالة يمثل المركز النقطة التى تلتقى فيها 'قوى السماء' وتتجلى فى الحال المقصود، وسوف يمثل المحيط 'المادة الثانوية *materia secunda*' التى تشكل العالم، والتى تقوم بدور يناظر دور 'المادة الأولية *materia prima*' فيما تعلق بمجمل التجلى الكلى[360].

ويختلف شكل العجلة عما وصفنا بمجرد زيادة عدد أنصاف الأقطار، والتى ترمز صراحة إلى تعدد العلاقة بين المركز الذى تنبعث منه والمحيط الذى تنتهى إليه، ومن نافلة القول إن المحيط لن يوجد بدون المركز فى حين أن المركز مستقل تماما عن المحيط، وينطوى فى ذاته على كل المحيطات المتراكزة المحتملة، والتى تتحدد بطول أنصاف الأقطار المختلفة، ويجوز بالطبع أن يختلف تعدادها بأى عدد من الخطوط، ولكن التمثيلات الشكلية للتراث غالبا ما تحددها بقيمة رمزية تتسق مع المغزى العام لعجلة الكون، وتعبر عن تطبيقات مخصوصة بحسب الحال[361]، ويحتوى أبسط أشكالها على أربعة برامق تقسم المحيط بأقسام متساوية، أى بقطرين متعامدين يشكلا صليبا داخل المحيط[362]، ويرمز فى المكان إلى الاتجاهات الأصلية الأربعة[363]، أما فى

....

وضعه فى المركز لا على المحيط، والذى لا ينطبق عليه التقسيم العشرى بل بأقسام من مضاعفات الأعداد 3 و 9 و 12.

360 وللاستزادة فى هذا الموضوع راجع 'هيمنة الكم وعلامات الزمان'.

361 وعادة ما تكون معظم الأشكال الأخرى ذات ستة أو ثمانية أو اثنى عشرة أو ستة عشرة برمقا.

362 وقد تحدثنا فى موضع آخر عن علاقة هذا الرمز برمز الصليب المعقوف. راجع 'رمزية الصليب' باب 10.

الزمن فلو اتخذ المحيط فى تقاطعه اتجاها رئيسيا بعينه فسيمثل دورة تجلٍ كاملة، وستكون الأقسام الأخرى بمثابة مراحل لهذه الدورة، ويجوز النظر إلى هذا التقسيم على مقامات مختلفة بحسب مدى الدورة المقصودة[364]. كما أن فكرة العجلة توحى بالدوران، والذى يرمز بدوره إلى التغير المطرد الذى يحكم كل ما تجلى، ومن هنا اكتسبت اسم 'عجلة المصير'[365]، ويبقى عنصر واحد ساكنٌ لا يتحرك فى خضم هدير هذه الحركة الدائمة، ألا وهو المركز[366].

ولا حاجة لنا بتوكيد هذه الأفكار، ولكننا نضيف أن المركز لو كان البداية الأولى فهو كذلك نقطة الاكتمال والمنتهى، فكل شىء منه أتى وإليه يعود. وحيث يوجد كل شىء بمبدئه أو بما يشاكله من أمور التجلى النسبية فلابد أن يكون هناك اتصال دائم بينهما يمثله أنصاف الأقطار التى تصل كافة نقاط المحيط بالمركز، وتعبُر فى اتجاهات متعاكسة من المركز إلى المحيط ومن المحيط إلى المركز[367]، وهكذا نجد مرحلتين متكاملتين أولهما حركة مركزية طاردة وثانيهما حركة زهرية[368]، وهما مرحلتين يراهما التراث فيما يناظر التنفس أو حركة القلب المزدوجة، وقد أشرنا إلى ذلك فى سياقات شتى، وهكذا نرى هنا ثلاثيا يتكون من 'المركز ونصف القطر والمحيط'، حيث يقوم

....

[363] انظر شكلا 13 و 14 عاليه.

[364] وعلى سبيل المثال نجد فى نطاق الوجود الأرضى فقط أقسام اليوم الأربعة ومنازل القمر الأربعة وفصول السنة الأربعة، كما نجد عصور الإنسانية الأربعة ومراحل عمر الإنسان الأربع، وكافة التناظرات الرباعية التى أشرنا إليها سلفا.

[365] راجع ' Wheel of Fortune' فى التراث الغربى القديم، وكذلك الركن العاشر من الطاروت.

[366] ولابد أن نأخذ المركز بمعنى احتوائه مبدئيا على العجلة بأكملها، ولذا وصف Guillaume Postel مركز جنة عدن كعجلة وسط عجلة أخرى، هى عجلة العالم وصورته معا، وهو ما يناظر ما ذكرنا عن مينج تانج.

[367] ويمكن إذًا اعتبار رد فعل المبدأ القابل 'مقاوم' للقوى النابعة من المبدأ الفاعل وتحد من نطاق عملها، وهذا ما تمثله رمزية 'سطح الانعكاس'.

[368] ولابد من التدقيق فى علاقة الحركتين بالمركز لا بالتجلى حتى نجتنب الأخطاء المحتملة فى التشاكل المقلوب.

نصف القطر بوظيفة الوسيط كما طرحناها فيما سبق، ولذا كان تراث الشرق الأقصى يشبه الإنسان ببرمق ’عجلة كونية‘ يناظر مركزها ومحيطها السماء والأرض على التوالى، كما أن نصف القطر الذى ينبثق عن المركز ’يقيس‘ الكون أو نطاق التجلى، وكذلك سيكون ’الإنسان الحق‘ ’معيار كل شيء‘ فى هذا العالم كما سيكون ’الإنسان الكامل‘ بالنسبة إلى مجمل التجلى[369]. ويحسن ملاحظة أن الشكل الذى تحدثنا عنه توا للصليب الذى تشكل بقطرين متعامدين مساوٍ بشكل ما لكل أنصاف الأقطار على المحيط، كما يشكل مجموع لحظات دورة زمنية مراحلها المبدئية، وهو الرمز التام ’للإنسان الكامل‘[370].

وتختلف هذه الرمزية بالطبع من حيث المظهر عن التى تُماهى ’الإنسان الكامل‘ و’محور العالم‘ لأنه يناظر وجهة نظر تختلف هى الأخرى إلى حد ما، ولكنها تتفق أصوليا من حيث معناها الجوهرى، ولا حاجة بنا إلا إلى الانتباه لعدم خلط المعانى المختلفة التى قد تعزى إلى عناصرها[371]، ويحسن ملاحظة أن كل نقطة على المحيط عمودية بالنسبة إلى هذه النقطة فى اتجاه الظل، ويتعامد نصف القطر عليها بدوره، وحتى يصبح كل نصف قطر بمثابة محور رأسى. ثم إنه يمكن أن يتبدى ’فوق‘ و’تحت‘ كاتجاهين متعاكسين على نصف

---

369 راجع ’رمزية الصليب‘ باب 16.

370 وعن تفسير هذا الشكل القائم على التكافؤات العددية للعناصر راجع Louis-Claudede Saint-Martin فى كتابه ’ Tableau naturel des rapports qui existent autre Dieu, L'Homme et l'Univers, ch.18.‘ وعادة ما يختصر عنوان هذا المرجع إلى ’ Tableau naturel‘، ونذكر العنوان بكامله لبيان أن كلمة l'Univers تأتى فيه بمعنى ’الطبيعة‘ بشكل عام، ويحتوى الكتاب على تنويه ضمنى لثلاثى ’الرب والإنسان والطبيعة‘.

371 وحتى نضرب مثلا آخر يتعلق بالمسألة ذاتها فإن التراث الهندوسى وتراث الشرق الأقصى أحيانا ما يمثل السماء والأرض بعجلتين فى ’عربة الكون‘، وفى هذه الحالة يصبح ’محور الكون‘ هو القضيب الذى يصل بين مركزى العجلتين، وهو ما يدعو إلى تصوره فى وضع رأسى، كما لو كان ’جسرا‘ كما ذكرنا سلفا، وتناظر الأجزاء المختلفة فى هذه الحالة سوف يكون أقرب إلى عمود العربة منه إلى قضيب المحور فى العربة، حيث يمثل السقف وأرض العربة السماء والأرض على الترتيب، وأن عمود العربة الذى كان يُرى فى العربات المعتادة هو رمز ’محور العالم‘، كما أن العجلات هنا لا تدخل فى الاعتبار.

القطر، وحيث كان 'التحت' فى نطاق المظاهر الحسية يتجه إلى مركز الأرض[372] فأينما بدأنا من نقطة على المحيط لابد من تطبيق 'التشاكل المنعكس' فننظر إلى المركز باعتباره النقطة الأعلى[373]، وسوف تظل ذاتها على الدوام، وحين يُختصر الإنسان إلى برمق عجلة فلابد لأن تكون قدميه على المحيط ورأسه تلامس المركز، فالحق إن الرأس والأقدام تناظر فى 'الكون الأصغر' السماء والأرض على الترتيب[374].

---

372 راجع 'The Esoterism of Dante, ch 4.'

373 وينتج هذا 'الانقلاب reversal' عن أن الإنسان فى الحالة الأولى موضوع خارج المحيط، والذى يمثل فى هذه الحالة 'سطح الأرض'، فى حين أنه بداخلها فى الحالة الثانية''

374 وحتى نؤكد هذا التناظر الثابت لصورة القدمين والرأس كما فى وضعهما فقد عمد الكونفوشيون الأوائل إلى ارتداء قبعات دائرية وأحذية مربعة، وهو يرتبط بما ذكرنا عن ملابس الأمراء الشعائرية.

الجوهرة الثلاثية

وسوف نتحدث بإيجاز فى ختام بحثنا عن الاتفاق بين الثلاثيات المختلفة فى التراث عن ثلاثى 'بوذا دهارما سانجها' الذى سمى 'الجوهرة الثلاثية تريرانتا'، والذى أساء بعض الكتاب الغربيين ترجمته إلى 'الثالوث البوذى *Buddist Trinity* '. ولابد من القول بداية إن من المستحيل أن نجعل حدوده تناظر حدود الثالوث الأعظم تماما، إلا أن التناظر قد يتبدى فى بعض الجوانب على الأقل، ونتناول الحد الثالث أولا سانجها بمعنى 'الجمع *Assembly*'[375]، أى المجتمع البوذى الذى يمثل العنصر الإنسانى فى منظور البوذية، حتى إنه يحل محل 'الإنسانية' ذاتها[376]، ذلك أنها الشطر المركزى الذى ينتسب إليه الآخرين[377]، وكذلك لأن كل صورة تراثية مخصوصة لاتملك إلا الانشغال مباشرة بما يشغل أتباعها، وليس بما خرج عن نطاق 'قضائها'، كما أن الدور 'المركزى' الذى يعزى إلى سانجها فى المنظومة الإنسانية يبرره حضور 'المبجلين آرهات' اللذين تحققوا بمقام 'الإنسان الحق'[378]،

---

375 1 ونحن نتجنب استخدام كلمة 'كنيسة' رغم أن لها المعنى ذاته تقريبا، ولكنها اتخذت فى المسيحية معنى خاصا لا يصح على غيرها، كما أن كلمة سيناجوج قد اتخذت فى اليهودية معنى خاصا.

376 2 ويحسن أن نتذكر هنا ما قيل سلفا عن الدور المماثل الذى يقوم به مصطلح هويى فى صيغة تيين تى هويى.

377 3 وقد تناولنا هذا المنظور فى حال آخر بصدد الموضع المركزى للإمبراطورية الصينية.

378 و البودهيساتفات اللذين يعتبرون فى مقام 'الإنسان المتعالى' قد أفلتوا من المجتمع الإنسانى الذى يعيش فى 'السماء'، ومن ثم 'يعودون' إلى الأرض بتحقق تنازلى حتى يتجلوا فى دور البوذات.

واحتلوا مركز الحال الإنسانى بشكل فعال.

أما عن بوذا فيجوز قول إنه العنصر المتعالى الذى تتجلى به قوى السماء، وهو بالتالى 'تجسيد' لنفوذ هذه القوى على تلامذته المباشرين وغير المباشرين، والذين يتناقلونها فى 'سلسلة' عن طريق طقوس الانضمام إلى سانجها. وإذ نقول ذلك عن بوذا فنحن لا نهتم بشخصيته التاريخية أيا كانت على الحقيقة إذ إنها أمر ثانوى من منظورنا الحالى، ونهتم فى المحل الأول بوظيفته وبما يمثله[379] بموجب الصفات الرمزية التى أضفيت عليه[380]، والذى يتبدى بموجبها فى شخص 'قديس أفاتارا'[381]. وقد كان تجلى بوذا فى مجمله 'عودة من السماء إلى الأرض' تحدث عنها اللوح الزمردى فى الهرمسية، والكائن الذى يستحضر قوى السماء إلى الأرض بعد أن 'وحدها' فى طبيعته يمكن أن يقال عنه 'سماويا' حقا وصدقا فى النطاق الإنسانى. ولا شك أن هذا المنظور بعيد عن 'البوذية العقلانية' التى صارت مألوفة عند الغربيين من جراء أعمال المستشرقين، وربما تناظرت مع منظور ماهيانا، لكن ذلك لا يشكل اعتراضا مشروعا، فيبدو حقا أن منظور هينايانا الذى يطرح أحيانا قد لا يكون أكثر من انحراف عن ماهايانا نتيجة ارتباطه بأفكار مسبقة بعينها.

زد على ذلك أن علاقة الارتباط التى ذكرناها لا يصح أن تتخذ بمعنى التماهى ببساطة، فلو كان بوذا يمثل 'المبدأ السماوى' فهو كذلك بمعنى نسبى

---

[379] 5 كما أن اسم بوذا قد أطلق عليه وهو كذلك على الحقيقة، حيث إنه ليس اسم علم على فرد إنسانى، ولم يكن ليصح فى حالة كهذه. راجع Perspectives on Initiation, ch.27.

[380] 6 ولا يعنى قول إن هذه الصفات رمزية أنها لا تصف شخصية حقيقية، ونقول حتى إن هذه الصفات أكثر حقيقية بمدى ما تمّحى فيها فرديته، وقد تحدثنا مرارا عن القيمة الرمزية التى تنطوى عليها الحقائق التاريخية ذاتها ولا ضرورة لتناولها حاليا، راجع 'رمزية الصليب'، وسوف ننتهز هذه الفرصة لكى نقول 'إن الحقائق التاريخية لا جوهر لها إلا من حيث المبدأ'. راجع كتاب تشوانج تسو باب 25.

[381] 7 ولا نملك تقديم معالجة أوفى لهذ الموضوع أفضل من أعمال أناندا كوماراسوامى التى تناولته، وخاصة 'The Elements of Buddhist Iconography, New Delhi 1979' و'Nature of Buddhist Art'.

فحسب، إذ إنه ’الوسيط‘ بمدى ما يقوم بدور ’الإنسان الكامل‘[382]. أما عن سانجها فقد اقتصرنا على اعتبار معناها الفردى بما فيه ’الإنسان الحق‘ بوصفه ’كمال الفردية‘ حتى نتمكن من فهمها بمعنى الإنسانية، ونضيف أن الإنسانية هنا تتبدى فى مفهوم ’جمعى‘ حيث طرأت فى سياق ’الجمع‘ لا بمعنى مخصوص، ويجوز القول إذًا إننا وجدنا علاقة تضاهى التى بين السماء والإنسان، ويرد حدا هذه العلاقة فى تراث الشرق الأقصى، فقد عرَّف ’الإنسان‘ بأشمل و’أكمل‘ معنى، ولابد أن تنطوى فى كليتها على صورة من الثلاثى الأعظم.

وأما عن ’القانون دهارما‘ فمن الصعب أن نجد له نظيرا حتى لو طبقنا التحفظات التى ذكرناها فى سياق الحدين السابقين من الثلاثى، كما أن المعنى السنسكريتى للكلمة له عدة دلالات لابد من معرفة ما يميز بينها فى الحالات التى تناولناها، وهو ما يجعل التعريف العام عصيا، إلا أنه يجوز قول إن جذرها يحتوى على معنى ’الدعم *to support*‘[383]، وهكذا يعمل على وصل الأرض التى ’تحمل‘، وهى بمجملها مسألة مبدأ ’حفظ‘ الكائنات، أى استقرارها على الأقل فيما تعلق بأحوال التجلى، فتتعلق دهارما فى كافة مشتقاتها بالعالم المتجلى كما نوهنا فى سياق الحديث عن نيو كوا فى أن وظيفة تأمين استقرار العالم مرتبطة بالجوهر القابل للتجلى، إلا أن من الحقيقى أن فكرة الاستقرار توحى أحيانا بالثبات الذى يفلت من عالم التغير، وهو ما يعنى أنه قائم فى ’الوسط الثابت‘، ولكن ذلك أمر يتمخض عن القطب ’القابل‘، أى من ناحية القوى الأرضية عن طريق النصف الأسفل من المحور الرأسى فى اتجاه صاعد[384]، كما أن فكرة دهارما على هذا المنوال لا تقتصر على

---

[382] 8 راجع طرحنا السابق عن ’الإنسان المتعالى‘ و’الإنسان الحق‘ والعلاقة بين المقامات المختلفة فى البنية الطاوية و الكونفوشية.

[383] 9 ويعنى جذر ’د ر م‘ ’حمل‘ و’دعم‘ و’أمسك‘ و’حفظ‘.

[384] 10 ويتعلق الجذر ’د هـ ر ى‘ من حيث الشكل والمعنى بجذر آخر مشتق منه كلمة دهروفا بمعنى ’قطب‘ أو ’محور‘ فى العالم المتجلى، والذى له دور مهم فى فكرة دهارما ذاتها، وتتعلق بالثبات أو السكون كانعكاس مقلوب للصمدية immutability

الإنسان بل تمتد لتشتمل على كل الكائنات وكل أحوال التجلى، ويمكن القول إنها تنتمى بذاتها إلى المقام الكونى، ولكن المفهوم البوذى ’للقانون‘ يقصرها على المقام الإنسانى، فلو تناظرت نسبيا مع الحد الأدنى للثلاثى الأعظم فلازالت عالقة بالإنسانية، ودائما ما تأتى هنا بمعنى فردى.

وكذلك يجوز قول إن فكرة ’القانون‘ بكافة معانيها وتطبيقاتها المحتملة تنطوى دائما على صبغة ’الضرورة‘[385] أو ’القبض‘، وهو ما يضعها على جانب ’المصير‘، كما أن دهارما فى نهاية المطاف تعبر عن الاتفاق مع الأحوال المفروضة عليها من المناخ الخارجى، أى بموجب ’الطبيعة‘ بالمعنى الواسع. ويمكن أن نفهم إذًا لماذا كان رمز دهارما الرئيسى فى البوذية هو العجلة، بالمعنى الذى فسرناه سلفا[386]، كما أن هذا الشكل يبين أنها مبدأ قابل، أى سلبى فى العلاقة ببوذا، حيث إنه هو الذى يدير عجلة القانون[387]، أضف إلى ذلك أن الأمر هكذا بموجب أن بوذا على جانب القوى السماوية ودهارما على جانب القوى الأرضية، كما أن القوى الأرضية بالمنطق ذاته هى فيما وراء أحوال العالم المتجلى، فليس بين بوذا و دهارما معيار مشترك[388] إذا لم يكن عليه تطبيقها على الإنسانية كما نوهنا سلفا، فلم ليكن للعناية صلة بالمصير

....

المبدئية فى أدنى مقامات التجلى. راجع ’هيمنة الكم وعلامات الزمان‘ باب 20.

[385] 11 وقد يأتى ذلك بالمعنى المنطقى أو الرياضى أو الطبيعى بحسب الحال، أو حتى المعنى ’الأخلاقى‘، وتنتمى دهارما البوذية إلى المعنى الأخير.

[386] 12 وتعنى دهارما شاكرا ’عجلة القانون‘ ذات البرامق الثمانية بشكل عام، وتضاهى فى الرمزية الفراغية بالاتجاهات الأصلية الأربعة والاتجاهات البينية الأربعة، وتناظر فى البوذية ذاتها ’الطريق الأعظم‘ الثمانى، كما تناظر البتلات الثمانى لزهرة اللوتس فى اصطلاح ’زهرة القانون الحق‘، كما يمكن أن تضاهى ’بالنعم‘ الثمانى فى الإنجيل، وقد وجدت كذلك صيغة شبيهة لها فى الثلاثيات الثمانية عند فو هسى، وعنوان كتاب التحولات آى تشينج ذاته يعنى ’كتاب التحولات والمصائر‘ أو ’كتاب التحولات فى نهاية الدورة‘، والذى يقارب رمزية العجلة.

[387] 13 وهو يقوم إذًا بدور ’ملك الكون الكلى تشاكرافارتى‘ فى تطبيق آخر لرمزية العجلة، ويقال إن شاكيامونى كان عليه أن يختار بين وظيفتا بودها و تشاكرافارتى.

[388] 14 ويناظر غياب الاتصال بدهارما حال براتيكا بودها الذى رفض العودة إلى عالم التجلى بعد أن تحقق بالكامل.

لولا الإنسان الذى يصل هذين الحدين من ’الثلاثى الكلى‘.

مدينة الصفصاف

رغم أننا صرحنا فى أول هذا الكتاب بأننا لا ننوى الخوض فى تحليل الرمزية فى طقوس جمعية تيين تى هووى إلا أن هناك نقطة يحسن لفت النظر إليها بموجب أنها تشير إلى رمزية 'قطبية' ليست منبتة الصلة عن الاعتبارات الحالية، وأيا كانت الصورة التى تتخذها فالصبغة 'القديمة' لهذه الرمزية جلية فيما ذكرنا عن التوجهات، ومن السهل فهمها حيث إن المركز هو 'الموضع' الذى يناظر 'الحال القديم' على وجه صحيح، كما أن المركز والقطب أمر واحد، فكلاهما نقطة فريدة لا تحول فى دورات 'عجلة المصير'[389]. ويمكن الرمز إلى مركز الحال الإنسانى بقطب أرضى، وإلى الكون الكلى بقطب سماوى، ويجوز قول إن الأول هو 'موضع' 'الإنسان الحق' والثانى هو موضع 'الإنسان المتعالى'، كما أن القطب الأرضى انعكاس للقطب السماوى بمدى تماهيه مع المركز، وهو النقطة التى تتجلى فيها 'أعمال السماء' مباشرة، ويصل بين هذين القطبين 'محور العالم' الذى تتحقق عليه أعمال السماء[390]، وهذا هو السبب فى أن رموزا نجمية بعينها تنتمى إلى القطب السماوى التى تنعكس عليه لو جاز التعبير عن أنفسنا فى النطاق المناظر. وليس هناك مبرر للفصل بينهما حاليا إلا فى الحالات التى يرمز فيها إلى القطبين برمزين متفاضلين، فالمركزية ذاتها تنطبق فى مقامين مختلفين من الكلية، وهذا هو معنى افتراض تماهى مركز الحال الإنسانى بمركز الوجود الكلى[391]. كما أنه يتفق مع ما ذكرنا

---

[389] ونرجع القارئ إلى معالجة مفصلة للرمزية القطبية فى 'ملك العالم'.

[390] وهما طرفا محور 'عجلة الكون' اللتان تمثلان السماء والأرض طبقا لمعناهما فى 'العوالم الثلاثة تريبهوفانا'.

[391] راجع معالجتنا لهذا الموضوع فى 'رمزية الصليب'.

سلفا من المنظور الإنسانى عن أن ’الإنسان الحق‘ لا يتميز عن ’أثر‘ ’الإنسان المتعالى‘.

وبعد أن يمر المستجد فى جمعية تيين تى هووى فى عدد من المراحل الأولية تنتهى بمرحلة تسمى ’دائرة السماء والأرض تيين تى تشوانج‘ حتى يصل إلى ’مدينة الصفصاف مو يانج تشينج‘، والتى تسمى كذلك ’موئل السلام الأعظم تاى بينج تشوانج‘[392]، ويتضح معنى أول هذين الاسمين من واقع أن الصفصاف فى الصين يرمز إلى الخلود، وهو ما يناظر الأكاسيا فى الماسونية، أو ’الغصن الذهبى‘ فى الأسرارية القديمة[393]، أى إن ’مدينة الصفصاف‘ هى موئل الخالدين،[394]، أما الاسم الثانى فيبين بوضوح تام أنه يشير إلى موضع ’المركز‘[395]، ويعنى ’السلام الأعظم‘ فى العربية ’السكينة‘[396]، وهى نفسها ’شكيناه‘ فى القبالة اليهودية، وتعنى ’الحضور الربانى‘، وهو تجلى ’أعمال السماء‘ بما هى، والتى لا تملك أن تقيم إلا فى مكان كهذا أو فى ’خلوة تراثية‘ تتشبه بها، واتفاقا مع ما قلنا سلفا فإن ذلك المركز يمثل إما مركز عالم الإنسان وإما مركز الكون الكلى، ويعبر واقع أنه فيما وراء ’دائرة السماء والأرض‘ عن إن من يصل إليه يفلت من هدير ’عجلة الكون‘، ومن التشتت الناتج عن يـيــن و يانج، ومن ثم من تحولات الحياة والموت التى تتمخض

---

392 راجع .B.Fabre, Les Societes secret en Chine, ch. 8 ورغم أن الكاتب قد استوعب رمزية ’الدب الأكبر dipper‘ بشكل صحيح وهو ما سنتناوله لاحقا إلا أنه لم يستنبط أهم نتائجه.

393 راجع .Esoterism of Dante, ch. 5

394 وعن ’موئل الخلود‘ راجع ’ملك العالم‘ باب 7، و’هيمنة الكم وعلامات الزمان‘ باب 23.

395 وقد كان رمز الأكاسيا الماسونى يحتل ’مركز الغرفة الوسطى‘.

396 راجع ’ملك العالم‘ باب 3، وكذلك ’رمزية الصليب‘ بابا 7 و 8. وهى كذلك ’السلام الأعمق pax profundis‘ عند طائفة الصليب الوردى، ويحسن تذكر أن منظمة نشأت عن جمعية باى لين هويى فى القرن التاسع عشر قد تبنت مصطلح ’السلام الأعظم تاى بينج‘. راجع مقدمة هذا الكتاب.

عنها، وهنا فقط يعتبر ’خالدا حقا‘[397]، أما من ناحية الثانى فهو تنويه صريح عن وجود موقع ’فوق كونى‘ ’لقمة السماء‘.

وما يسترعى النظر كذلك هو أن ’مدينة الصفصاف‘ تمثل شعائريا بإناء ملئ بالأرز وقد زُرِعَ فيه عدد من الأعلام الرمزية[398]، وقد يبدو هذا الشكل غريبا ولكن ما يفسره أن الصين تضفى عليه اسم ’الدب الأكبر توو‘[399]، وأهمية هذه المجموعة الفلكية أمر واضح فى كل الحضارات، وخاصة فى الهندوسية حيث مصطلح سابتاريكشا الذى يعنى رمزيا موئل الحكماء السبعة *the sven Rishis*. وهو ما يساويها مع ’موئل الخالدين‘. وحيث إن الحكماء السبعة يمثلون الحكمة فوق الإنسانية للدورات الخارجة عن دورتنا فهم مثل ’سفينة‘ تحمل بقايا المعارف التراثية حتى تتناقلها الأجيال[400]، وهى فى ذلك أيضا

---

397 وليس هذا إلا خلودا افتراضيا للإنسان الحق، ولكنه سوف يصير إلى فعالية كاملة بالعبور مباشرة من الحال الإنسانى إلى الحال الأسمى اللامشروط. راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘ باب 18.

398 وهنا صلة بين الأعلام فى ’معسكر الأمراء‘ فى مخطط الدرجة 32 من الماسونية الاسكتلندية، حيث نجد مصادفة مدهشة أخرى، كما نجد بين كلمات عصية على الترجمة كلمة Salix التى تعنى الصفصاف فى اللاتينية، ولا نبغى تعقب نتائجها هنا ولكننا نذكرها من قبيل حب الاستطلاع فحسب، أما عن وعاء الأرز فيشاكل ’أوعية النعمة vessels of abundance‘ فى مذاهب عدة منها طائفة الجريل Grail، كما أن لها معنى مركزيا إذ يرمز الأرز إلى ’طعام الخلود‘، وهو بدوره يشاكل ’رحيق الخلود‘.

399 وليس هذا ’لعب بالكلام‘ لنناقض ما يقوله *Favre*، فرمز ’الدب الأكبر توو‘ والميزان هما ما كانا من قديم الزمن، فيقول تراث الشرق الأقصى إن الدب الأكبر كان يسمى ’ميزان العقيق‘ كناية عن لكمال توازنه، كما أن الدب الأكبر والدب الأصغر قد مثلا كفتا الميزان، ذلك قبل أن تطلق رمزية الميزان على المجموعة النجمية التى تسمى حاليا *’lybra’*. راجع ’ملك العالم‘ باب 10. وتسمى *Ursa major* فى الإنجليزية *Big Dipper*، وفى الفرنسية *boisseau*، ومترجمة هنا بالدب الأكبر.

400 ويكافئ رمز الأرز فى الصين القمح فى حضارات أخرى، وله معنى يتعلق بالمنظور ذاته، حيث إن الطعام يرمز إلى المعرفة، ويستوعب الأول جسديا ويستوعب الثانى فكريا، راجع ’الإنسان ومصيره فى الفيدانتا‘ باب 9. كما أن هذا المعنى يتصل مباشرة بما قلنا توا، فهو المعرفة التراثية المتحققة وليس النظرية، أى ’غذاء الخلود‘، أو هو ’خبز الله‘ كما فى تعبير الإنجيل، يوحنا 23:6، مكتوب ليس بالخبز وحده

صورة للمراكز الروحية التى تقوم بالوظيفة ذاتها، وفوقها جميعا المركز الأسمى الذى يحفظ بقايا الحكمة القديمة.

وسوف نذكر شيئا عن هذا الموضوع فى الرمزية 'القطبية' التى وجدت فى الطقوس القديمة للماسونية الفعالة، وفى بعض هذه الطقوس يوضع حرف G على قمة العقد فى النقطة التنى تناظر النجم القطبى[401]، وينزل منه خيط مشدود ليقع فى قلب صليب معقوف على الأرض يرمز إلى القطب الأرضى[402]، وهو خيط شاغول 'بنَّاء الكون الأعظم' ويمتد بين النقطة الهندسية 'للوحدة العظمى'[403] ليهبط من السماء إلى المحور الأرضى فيصبح 'محور السماء'.

وحيث إننا أشرنا إلى حرف G فلنضف أن هذا الحرف كان يجب أن

....

يعيش الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله، متى 4:4، لوقا 4:4، وهذا على العموم ما يأتى من مصدر 'فوق إنسانى'، ولنلاحظ فى هذا الصدد أن كلمة ton epiousion فى صلاة الرب اليونانية لا تعنى 'خبز يومنا' كما يجرى ترجمتها عادة ولكنها تعنى 'ما فوق جوهر السماء الفاعل' وليس 'القابل'، وليس اصطلاحيا بل حرفيا بصيغة 'خبز فوق جوهرى' نظرا لاضطراب معنى اصطلاح ousia كما يقول البعض، وقد أشرنا إلى ذلك فى الباب الأول من 'هيمنة الكم وعلامات الزمان'. أو هو ما فوق السماوى لو فهمنا السماء بمعناها فى تراث الشرق الأقصى، أى إنها صادرة مباشرة عن المبدأ، ولذا تتيح للإنسان أن يتواصل معها.

401 ولازال الدب الأكبر مرسوما على أسقف كثير من الخلوات الماسونية بما فيها الفرع التأملى من الماسونية.

402 ونلفت النظر خصيصا إلى اللذين يدعون أننا 'نجعل من الصليب المعقوف رمزا للقطب' ولكننا لم نزد عن قول إن ذلك كان معناه التراثى، وعلى كلٍ نأمل فى ألا يذهبوا إلى قول إننا من 'اخترع' طقوس الماسونية الفعالة ذاتها.

403 وهو النقطة التى يرتكز عليها الميزان المذكور فى سفر Tzeniutha. راجع Traditional Forms and Cosmic Cycles, prt.2 ch.5، فتوازن العالم يعتمد على القطب، وتسمى هذه النقطة 'المكان الذى ليس مكانا' أى 'اللامتجلى' الذى يناظر تمثيل 'مكان' المبدأ ذاته بالقطب الشمالى بمصطلح 'قبة السماء' فى تراث الشرق الأقصى، ويتصل كذلك بالميزان المرتبط بالدب الأكبر، وترمز حركة كفتا الميزان صعودا وهبوطا إلى تصاريف يين و يانج، ويصح تناظر أحدهما مع يين والآخر مع يانج بشكل عام، كما أن الرمز ينطوى على تماثل محورى شأن كافة الرمزيات المزدوجة.

يكون على الحقيقة حرف *yod* العبرى، وقد استبدل فى انجلترا من جراء التشابه الصوتى بينهما، وهو على كل لا يغير من معناها[404]، وقد اختلفت تفسيرات هذا الحرف وكان من أهمها ربطه 'بالهندسة *Geometry*'، ولكن معظمها لا يستقيم خارج اللغات الغربية الحديثه، وتمثل ما يخطر من معان ثانوية لأناس بعينهم[405] وما تواتر حول المعنى الأصلى من ألفاظ[406]، وحرف *yod* هو أول حرف من *Tetragrammaton*، ويمثل المبدأ حتى إنه صار من الأسماء الربانية، كما أن صورته هى العنصر المبدئى الذى اشتقت منه الحروف الأخرى فى الأبجدية العبرية[407]، ونضيف إلى ذلك أن حرف *I* فى الأبجدية اللاتينية رمز للواحدية بموجب صورته وقيمته كعدد رومانى[408]. ومن العجب أن صوت الحرف هو نفسه صوت المقطع الصينى آى، وهو ما يعنى الواحدية بدوره، وسواءً أكان ذلك فى معناها الرياضى أم فى مغزاها الميتافيزيقى[409]. وما يثير عجبا أشد من ذلك ما جاء فى الكوميديا الإلهية لدانتى حين يقول

---

404 وقد جاء ذكر استبدال G بحرف yod بلا تفسير فى كتاب مجهول الكاتب يعزى إلى Delaulnaye بعنوان Recapitulation de toute la Maconnerie ou description et explication de l'Hiroglyphe universal du Maitre des Maitres.

405 وهناك حتى من يعتقد أن حرف G كان يعتبر الحرف الأول من اسم الرب God، ولم يكن هؤلاء واعون بحقيقة استبدال yod، وهو ما يضفى على معناها منظورا جوانيا وروحيا.

406 وغالبا ما تضفى عليها طقوس درجة 'الرفيق Companion' الماسونية معان مقحمة بلا مغزى حتى يصلوا إلى خمسة معان لحرف G. زد على ذلك أن هذه الدرجة قد حظيت بأكثر من نصيبها من السباب نتيجة جهودها فى 'تحديثها'. ويمثل حرف G فى موضع النجم الساطع فى المركز المبدأ الربانى الذى يكمن فى 'قلب' الإنسان 'المولود مرتين'. راجع 'Perspectives on Initiation, ch. 48.'

407 والقيمة العددية لهذا الحرف 10، ونحيل القارئ إلى المرجع السابق باب 23 للمزيد عن رمزية نقطة مركز الدائرة.

408 وربما واتت الظروف لدراسة الرمزية الهندسية لبعض حروف اللاتينية واستخدامها فى التربية الروحية الغربية.

409 ومقطع آى رمز خطى قائم، ويختلف عن حرف I اللاتينى من حيث إنه يرسم أفقيا فحسب، ولكن حرف الألف أول الأبجدية العربية يساوى الواحدية فى العدد، ويرسم رأسيا.

آدم إن أول اسم للرب قبل أن يصير 'إيل' قد كان *'I'*[410]. وهو ما يعنى 'أولانية' الرمزية 'القطبية'، وقد رسم *Francesco da Barbarino* فى كتابه *Tractatus Amoris* صورة لنفسه متعبدا أمام حرف *'I'*[411]. ويسهل الآن فهم مغزى ذلك كله سواءً أكانت *yod* العبرية أم آى الصينية أم 'الحرف الأول من اسم الرب'، والأرجح أنه كان الاسم السرى الأعظم عند 'صرعى الغرام *Fideli d'Amore*'، وليس كل ذلك فى نهاية المطاف إلا تعبيرا عن الواحدية المبدئية[412].

410 'الفردوس 26، ص 133-4'، وأحد الأمثال الشعرية لدانتى يقول إن حرف I هو الحرف التاسع فى حين أن yod هو العاشر فى الأبجدية العبرية، ونعلم من ناحية أخرى أن عدد 9 له أهمية رمزية خاصة عند دانتى كما يفصح عن ذلك فى رسالته 'الحياة الجديدة Vita Nuova'. راجع Isoterism of Dante, chs 2 and 6.

411 راجع Luigi Valli, Il Linguaggio segreto di Dante e des Fedeli d'Amoure, Vol 2, pp 120-121 حيث طبعت هذه الصورة.

412 ويمكن أن يستفيد من هذه الملحوظات من يحاول تأسيس صلة بين تيين تى هووى وبين التربية الروحية الغربية، ولكن من المحتمل أنهم لا يعلمون عنها شيئا، فلا يكادون يعلموا أية معلومات منضبطة عن 'الماسونية الفعالة Operatve Maconry' وأندر منها عن 'صرعى الغرام Fedeli d'Amore'.

طريق الوسط

ونختتم هذه الدراسة بملحوظة عن ’طريق الوسط‘[274]. وقد أشرنا سلفا إلى أنه يتماهى مع ’طريق السماء‘، ويمثُلُ فى المحور الرأسى على الاتجاه الصاعد، ونضيف أن هذا يتناظر على خير وجه مع منظور كائن قائم فى مركز الحال الإنسانى، ويحاول أن يرتفع إلى مقام أعلى قبل أن يتحقق روحيا بالكامل. وعلى العكس من ذلك حينما يتماهى ذلك الكائن مع المحور الرأسى فى ’تصاعده‘ باتجاه الوجدود الكلى إلى ’قبة السماء‘، فقد قاد مركز الحال الإنسانى ذاته الذى بدأ منه حتى يتماهى بدوره مع ’مركز الوجود الكلى‘. وبتعبير آخر فإن القطب الأرضى والقطب السماوى قد صارا قطبا واحدا، حيث إنه قد بلغ الحال المبدئى الذى كان قبل فتق السماء عن الأرض لو صح استخدام رمزية زمنية. ومن ثم فلم يعد هناك محور بالمعنى الصحيح، وكما لو كان ذلك الكائن قد امتُصَّ *re-absorbed* فيه حتى اختُزِلَ إلى نقطة واحدة، ولكن هذه النقطة بالطبع هى المركز الذى ينطوى على كل احتمالات الوجود، وليس مقصورا على حال واحد بل يشتمل على كل الأحوال المتجلية واللامتجلية. ولم يزل المحور عند غيره من الكائنات على حاله، فلم يتحولوا عن حالهم المعتاد، ولازلوا خاضعين لقهر نطاق الإمكانات الإنسانية، ويمكن الحديث بصددهم عن ’نزول آخر *re-descent*‘، ويسهل بالتالى فهم أن هذا النزول الظاهر رغم أنه حقيقة على مستواه لن يؤثر فتيلا على ’الإنسان المتعالى‘.

ومركز الوجود الكلى هو ’القصر الأقدس *Holy Palace*‘ الذى تحدثت عنه القبالة العبرية، وقد طرحناه فى موضع آخر[413]، ويجوز القول بالرمزية

[413] 1 راجع ’ملك العالم‘ باب 7، و’رمزية الصليب‘ باب 4.

الفراغية إن ’الاتجاه السابع‘ الذى ليس بذاته مبدءًا إلا أنه يشتمل على الاتجاهات كافة من حيث المبدأ، وفى رمزية أخرى قد نجد فرصة لطرحها مستقبلا هو ’الشعاع السابع‘ للشمس وهو الذى يمرق من مركزها ذاته، والتوحد مع هذا المركز لا يعبَّرُ عنه إلا بنقطة واحدة، ومرة أخرى هو ’طريق الوسط‘ بمعناه المطلق، فهذا المركز فحسب هو الذى يضفى على ’طريق الوسط‘ كافة معانيه، وحين نقول ’معنى‘ فلا نقصد المعانى المختلفة التى قد تحملها الكلمة، ولكننا نلوح إلى رمزية توجهات الفضاء[414]. فكافة المراكز تتصف ’بالوسطية‘ سواء بالمشاركة أو الانعكاس، ولذا تحقق وسطية ناقصة. ولو عدنا إلى التمثيل الفراغى للمحاور الثلاثة التى تصف الفضاء يمكن القول إن هذه النقطة تتوسط بين محورين منهما، وهما المحوران الأفقيان اللذان يصفا السطح الأفقى الذى يتوسطه المركز، ولكن ليس بالنسبة إلى الثالث، أى المحور الرأسى الذى تتلقى عن طريقه المشاركة مع المركز الكلى.

وليس فى ’طريق الوسط‘ ’يمين ولا يسار‘ ولا فوق ولا تحت‘ ولا ’أمام ولا خلف‘، ويمكن أن نرى على الفور أن الكائن الذى لم يبلغ المركز الكلى بعد لن يكف عن الوجود عنده إلا الزوجين الأولين من الأزواج الثلاثة، والحق إن الكائن لو بلغ مركز حال تجليه الإنسانى فقد صار إلى ما وراء تناقضات العوارض التى تتشكل بفعل تحولات ييـن و يانج[415]، حتى لن يعد هناك ’يمين ولا يسار‘، كما يختفى التتابع الزمنى ليتحول إلى تزامن فى النقطة ’الأولانية القديمة‘ للحال الإنسانى[416]، وقل مثل ذلك فى انطباقه على صيغ التتابع كافة لو كانت المسألة تتعلق بحال وجود آخر، وهكذا يمكن القول بناءًا

---

[414] 2 ويعنى المصطلح الفرنسى sens كل من ’المعنى‘ و’الطريق‘ و’الاتجاه‘.

[415] 3 راجع ’رمزية الصليب‘ باب 7. ولو أراد المرء لجعل من هذا التعارض تناقضا بين ’الخير والشر‘ شريطة أن يُفهَم منها المعنى الأوسع ولا تقتصر على الجانب ’الأخلاقى‘ فحسب، والتى لازالت شائعة، إلا أن ذلك لن يكون سوى تعارض لا يختزل أحدهما إلى الآخر، مثل عناصر ’النار والماء والهواء والتراب‘ المادية وطبائع ’الجفاف والرطوبة والحرارة والبرودة‘ الحسية.

[416] 4 راجع ’هيمنة الكم وعلامات الزمان‘ باب 23.

على ما تقدم فى سياق طرح ’ثلاثية الزمن‘ أنه لن يبق ’أمام ولا خلف‘ وسيظل هناك على الدوام ’فوق وتحت‘ منسوبان إلى المحور الرأسى على طوله، ولذا كان ذلك المحور ’طريق الوسط‘ بشكل نسبي فحسب، وحتى لا يوجد ’فوق ولا تحت‘ فإن على الكائن أن يتحقق ببلوغ التماهى مع مركز الأحوال كافة، فهذه النقطة تمتد بلا حدود فى كافة الاتجاهات لتشكل ’الدوامة الكروية للكون الكلى *universal spherical vortex*‘، والتى ذكرنا طرفا عنها سلفا[417]، وهو ’الطريق‘ الذى تتفتح فيه تعديلات كل شى كان، ولكن هذه الدوامة ذاتها ليست على الحقيقة إلا ازدهار إمكانات النقطة المركزية، ولابد أن تؤخذ بمعنى أنها منطوية مبدئيا فى النقطة ذاتها[418]، فالمركز هو كل شيء من وجهة النظر المبدئية، والتى ليست مقصورة ولا ’متميزة‘. ويقول لاو تسو ’يمكن الحديث عن طريق الطاو ولكن ليس عن ’الطاو‘ الخالد‘[419]، ذلك أن الكائن الذى أسس ذاته بالفعل على المركز الكلى هو على تلك النقطة الفريدة التى يمكنها وحدها أن تكون ’الطريق‘ الذى لا وجود لشيء خارجه.

---

[417] 5 راجع ’رمزية الصليب‘ باب 20.

[418] 6 وهذه أحد رمزيات ’الانقلاب‘ الناتج عن العبور من ’الظاهر‘ إلى ’الباطن‘، فهذه النقطة المركزية حتما ’باطنية‘ بالنسبة إلى كل شيء، أما عند الكائن الذى بلغها فلم يعد هناك ’ظاهر ولا باطن‘، ولكنها ’مجملٌ‘ مطلق لا ينقسم.

[419] 7 راجع ’أناشيد الطريق والفضيلة‘ باب 1.

كشاف الأعلام والمصطلحات